من الوجود

إلى الوجودية

انطون مقدسي

نشرت هذه الدراسة لأول مرة بعنوان (من العدم الى الوجود) في مجلة الآداب (عدد تشرين الثاني ١٩٦٦) عند ظهور كتاب جان بول سارتر (الوجود والعدم) في ترجمته العربية الاولى ، وضعها الدكتور عبد الرحمن البدوي لدار الآداب ببيروت. وكانت الغاية منها تقديم الكتاب للقراء يجهلون اللغات الأجنبية فلا يعرفون عنه إلا اسمه . ولما كان الكتاب محاولة لانشاء فلسفة شبه كاملة أساسها الوجودية (Existentialisme) ، ولما لم يكن بالتالي بالامكان تلخيصه كله ، فقد اقتصرنا على تحليل اهم جانب من جوانبه ، ألا وهو المسألة الانطولوجية التي هي أساس الفلسفة كلها .

ومع اننا احطنا اذ ذاك ، على ما نعتقد ، بأهم أبعاد هذه المسألة في الكتاب ، فنحن لم نبرز بما فيه الكفاية (عقدته) الأساسية ، ألا وهي امكان الانتقال من الوجودية كوصف فينومينولوجي للموجودات في فرديتها ، الى الوجود كمسألة سابقة ومحيطة ، هي المسألة الانطولوجية . كما اننا لم نبين بدقة موقع انطولوجيا (الوجود والعدم) مما كتب عن هذا الموضوع قبل سارتر .

ولهذا رأينا ان نعيد النظر في دراستنا فنزيدها دقة ، معمّق ومبسّط ، اذ نبين موطن القوة ومواطن الضعف في محاولة سارتر .

فالمسألة الاساسية هنا هي مسألة تحويل الوجودية الى انطولوجيا . فلأي حد وفق سارتر في مشروعه . هذا هو السؤال الذي تطرحه دراستنا ونحاول الاجابة عليه .

* * *

الاطار التاريخي :

صدر كتاب (الوجود والعدم) عام ١٩٤٣ .

كان جان بول سارتر ، اذ ذاك ، وقد ادرك الثامنة والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه . فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرساً في ثانوية كوندورسيه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

كان من المتوقع أن يصبح في طليعة الاساتذة الجامعيين ، فقد تخرج من المعهد العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ ومارس مهنة التعليم نيفاً وعشر سنوات فأصبح من امراء الكلام ، ومع ذلك فعما قريب سيعتزل التدريس ليكافح بقلمه ولسانه وسلوكه . فالناس في زمن يجب ان تتحول الفكرة فيه مباشرة الى عمل والكلمة الى طاقة تؤثر في الواقع الحي .

لم يكن في ذلك الوقت اسمه مجهولاً ، لا في المحافل الفلسفية ولا في الاوساط الادبية ، فقد نشر عام ١٩٣٦ اولى محاولاته الفلسفية (المخيلة) كما نشر مقالاً مايزال من أسس فلسفته (علو الانا) ، وعام ١٩٣٨ أولى رواياته (الغثيان La nausée) التي كشفت عن الوجود (Existence) كشفاً تجريبياً ، صنف فيه البشر ضمن فئتين (القذرون Les salauds) و (المخادعون Les tricheurs) وسيصبح هـــذا التصنيف من مقولات وجودية . ونشر عام ١٩٣٩ (الخيالي L'imaginaire) او سيكوفينومينولوجيا المخيلة حيث عرض الخطوط الاولى لمنهجه الفينومينولوجي ، كما نشر مجموعته القصصية الاولى (الحائط) حيث طبق علم النفس التحليلي الفرويدي على دراسة الانسان الكاشفة عن العقد والالتواءات اللاشعورية الكامنة وراء السلوك الانساني ، العادي منه والرفيع .

ونشر عام ١٩٤٠ (خطوط لنظرية الانفعالات) وهي تطبيق آخر لمنهجه الفينومينولوجي ، وعام ١٩٤٣ مسرحية (الذباب) .

كانت هذه المؤلفات بمثابة تمهيد للمذهب الفلسفي الذي كان يتكامل تدريجياً في ذهنه . والذي أخذ شكله الأكمل لتلك المرحلة في موسوعته الفلسفية التي نحن في صددها ، أي (الوجود والعدم) .

أجل لم يكن سارتر مجهولاً عندما نشر (الوجود والعدم) . فقد كانت مؤلفاته الادبية منها والفكرية على حد سواء (اذ سرعان ما تتحول الفكرة المجردة عنده الى صورة فطاقة) ، أشبه شيء بصدمات تهز النفس كلها لا العقل فحسب ، وتوقظها من جمود فرضته عليها الاعراف السائدة والاطر الاجتماعية التقليدية .

ومع ذلك فقد قوبل المؤلف الشامل الاول لسارتر بشيء من اللامبالاة والذهول . ألأن الزمن زمن حرب ، والناس – حتى الفلاسفة منهم – في شغل شاغل عن التفكير المحض ؟ أم لأن الكتاب تجاهل أطر الفلسفة التقليدية ، وحطم المفاهيم الكلاسيكية لينشىء عالماً فكرياً مبتكراً ومناخاً فلسفياً جديداً فبدا بدعة لا مبرر لها ؟ ربما كان السبب الاخير هو الاهم ، فقد حسب الاخصائيون الكتاب ضرباً من العبث في الفلسفة والتشكيك بها . ولكن ما أن تمر موجة الدهشة الاولى حتى يبدو الكتاب على حقيقته ، محكم البنيان قوي الحجة غنياً بالتحليلات المبتكرة الجيد منها والعادي ، غنياً بالمفارقات المفتعلة تدهش احياناً اكثر مما تقنع ، غنياً بالكر والفر إن صح التعبير على عادة سارتر ، يسهب في الوصف الشيق حتى الاملال . وفي كل الاحوال فهو من انشاء فيلسوف موهوب ، وأديب فذ وأمير من امراء البيان يتلاعب بالكلم كما يتلاعب العازف الماهر بآلته . وبالفعل فسرعان ما اقبل القراء على مؤلفه ، إذ اثار الاعجاب والفضول

عند الذين قرأوه كله او بعضه ،فدهشوا بالمؤلف ، فهموه أم لم يفهموه . وتتوالى طبعات (الوجود والعدم) حتى ليكاد هذا الكتاب المستعصي على الاخصائيين يلقى من الرواج ما تلقاه الروايات البوليسية .

لم تكن الوجودية [1] عام ١٩٤٣ امراً جديداً في عالم الفكر والادب، لا في فرنسا ولا في اوروبا ، فقد كونت بين الحربين العالميتين تراثاً لا يستهان به.

فمؤلفات غبريل مارسيل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر (يوميات ميتافيزيقية) كان قد بدأ بكتابتها اثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم اتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب (الوجود والملك Etre et avoir) كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٣٨ اثنتي عشرة مسرحية .

وفي عام ١٩٢٧ نشر لويس لافيل (L. Lavelle) - الذي اصبح بعدها استاذاً في الكوليج ده فرانس - كتاب (الوجود L' Etre) وعام ١٩٣٧ كتاب (الفعل L'Acte) وفيها حاول ، كما في بقيـــة مؤلفاته ، دمج الوجودية في الافلاطونيـــة ، كما حاول بذات الوقت رينيه لوسين (R. Le senne) دمج الوجودية في المثالية تحت تأثير استاذه الفيلسوف الفرنسي هملين (Hamelin).

وفي المانيـا نشر كارل يسبرز (K. Jaspers) عام ١٩٣٧ (خلاصة وجودية) في الاجزاء الثلاثة من مؤلفه الاساسي (فلسفة Philosophie) . وكان قد نشر عام ١٩٢٢ دراستين الواحدة عن ستراندبرج والثانية عن فان جوخ ،

---

(١) يجب التمييز في كلمة وجود ووجودية بين معنيين متلازمين وان كانا مختلفين. فكلمة وجود (etre) تشير الى الوجود بما هو وجود في ابعاده الميتافيزيقية ومبادئه الأولى . اما كلمة وجودية (Existance) فتشير إلى الوجود المتحقق فعلاً . وسيتبين الفرق بين المعنيين من سياق الحديث ، كما ان لنا عودة على الموضوع .

وبعدها دراستين الواحدة عن نيتشه عام ١٩٣٦ والثانية عن ديكارت عام ١٩٣٧ حيث طبق مقاييسه على اثنين من اعلام الفكر الغربي .

اما هيدجر [١] فكان قد نشر عام ١٩٢٧ الجزء الاول من مؤلفه الأساسي (الوجود والزمان) وهو بمثابة مقدمة لفلسفة مازال حتى الآن في طريقها الى التكامل ، وحيث انشأ (الانطولوجيا الأساسية) ، قصد منها الكشف عن ابعاد (الآنية Dasein) [٢] ومقدماتها . اي الانسان كنقطة ممتازة فيها ينكشف الوجود (L'Etre) ويتحدث . ومع ان هيدجر مازال حتى الآن يعطي المقام الاول في كتاباته للتأملات الانطولوجية ، ففي (الوجود والعدم) استعادة لعدد من موضوعات (الوجود والزمان) الهامة منها على سبيل المثال : زيف الوجود الانساني في شكله اليومي ، خطيئته ، تناهيه ، عبثية مشروعاته ، الخ .

وقد يكون اهم مما تقدم ، على اهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكوّن نتيجة للاحداث الخطيرة ، تلك التي عصفت باوروبا والعالم بين الحربين العالميتين ، فوضعت موضع بحث جدي وجذري البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، والاوضاع الحضارية والقيم الثقافية في مشارق العالم وفي مغاربه . هـذا المناخ هو الذي يفسر مالاقته من رواج كبير في تلك الفترة روايات

---

(١) ليس هيدجر فيلسوفاً وجودياً بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولقد احتج مراراً على تصنيفه في هذه المدرسة . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الاشارة اليه في هذه الدراسة ، اذ ان كتاب (الوجود والعدم) وُضع في زمن كان فيه سارتر واقعاً تحت تأثير الفيلسوف الالماني الكبير .

(٢) آنية كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية ، يقول الغزالي في تفسيرها «عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » راجع يوسف كرم ، العقل والوجود ص ١١٦ . وتشير كلمة (Dasein) باشتقاقها الالماني الى (الموجود هناك) .

فرانتز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كير كجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي وعن المتاهات التي يضيع فيها فكره ، كما عبّرت عن التساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جواباً حتى يستقيم أمره ، ومنها : وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن عن المطلق مصدر انبثاقه ، خطيئته الأصلية (الخطيئة القائمة في كيانه) والتي تجره نحو الهاوية ، علاقته مع الطبيعة ، لامعنى الوجود بذاته ، لامعنى الجهد الانساني في عبثيته الخ ...

تلك بعض الافكار التي سرعان ما انتشرت في اوروبا بتأثير كافكا وكير كجارد ، وتناولها المسرحية والشعر ، الرواية والمحاولة ، كما عبر عنها بحرارة ادباء من مقياس البير كامو وجورج باتاي وبردياييف ، وغيرهم وغيرهم في كتب اصبح بعضها معروفاً عند القارىء العربي كاسطورة سيزيف والانسان المتمرد لالبير كامو وغيرهما .

هذه الموضوعات هي التي كوّنت بتلاقيها مع فينومينولوجيا هوسيرل الوجودية السارترية وغيرها من الوجوديات . اذ ان المنهج الفينومينولوجي الذي يقوم على وصف الظواهر (مايبدو من الموجود للشعور) والانتقال منها بالتعليق الى ماهيتها والى اسسها (التي هي اسس الوجود) هذا المنهج وحده يلائم فلسفة قصدها الاول تعميق تجربة الشعور وتعقيلها عند انسان اخذ يشعر اكثر فاكثر انه يحيا في عالم يتنكر له ويسحقه .

* * *

والجامعة ماذا عنها ؟

كانت الفينومينولوجيا قد بدأت تبسط نفوذها على بعض معاقل التدريس

في المانيا مع هوسيرل ومساعديه وتلاميذه ، وكذلك الوجودية مع يسبرز ، ولكن الفلسفة بجملتها ماتزال تعيش على ارث القرن التاسع عشر ، ممثلة في تيارات اهمها ثلاثة :

١ ــ الكنتية الجديدة مع كوهين ونتروب وكسيرر .

٢ ــ المثالية الهيجلية كما تكونت في فرنسا مع رينوفيه وهملن ثم امتزجت مع الكنطية مع برونشفيك وألن .

٣ ــ وضعية اوغست كونت التي كانت على اساس ايديولوجية البورجوازية في فرنسا بين الحربين .

اما الماركسية فقد تجاهلتها الجامعة اذ ذاك تجاهلاً كلياً . فلن يتعرف اليها سارتر الا بعد ذاك بكثير . والحديث عن علاقته بها يحتاج الى دراسة طويلة ومفصلة .

وهكذا فان الجامعة كانت ماتزال تتعامى عن افق جديد اخذ يستهوي الجيل الفلسفي الناشيء ، ويبشر بعطاء كبير .

لقد بدأت اسس الفلسفة التقليدية تتزعزع . ولكنها لم تتقوض . ويخيل للمرء اذ ذاك ان البرغسونية هي التي ستكون الوريث الطبيعي لكل هذه التيارات . فقد تكونت في الثلث الاول من القرن العشرين روحانية شاملة اخذ بها في فرنسا عدد من كبار المدرسين وقادة الفكر . ولكن سرعان مايتبين للنظر الدقيق ان البرغسونية نغم شارد من القديم القديم وان الافلاطونية التي بُعثت مع برغسون عبر اسبينوزا (وحيوية القرن التاسع عشر) لا يمكنها ، على غناها وأفقها الرحب ، ان تجيب على اسئلة ملحة كانت تطرحها المرحلة التاريخية اذ ذاك على الانسان .

فالزمن زمن قلق وصراع :

قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في اقدس مقدساتها .

وصراع بين الطبقات والمعسكرات والايديولوجيات – اوقل بين قوى قُذفت من اعماق اللاشعور – صراع طاحن يجبر الافراد والجماعات على الانتخاب بين الوجود والعدم .

في ذلك الجو المشحون بالعنف وضع سارتر مؤلّفه ليطرح المسألة – مسألة الانسان – من اساسها الاول ، وبمختلف ابعادها ، طرحاً جديداً كان نقطة الانطلاق لمذهب وجودي مايزال حتى الآن بالرغم من كل التحولات التي طرأت على اوروبا ، وبالرغم من كل التحولات التي طرأت على فكر سارتر ، مايزال يحتفظ بالكثير من قوته وشبابه .

المسألة الانطولوجية :

يبدأ (الوجود والعدم) بصارعة المسألة الاولى ، وربما الوحيدة – في الفلسفة ، تلك التي ، كما يقول ارسطو ، أثيرت وما تزال تثار ، وستبقى ابداً موضع اشكال ، (ما وراء الطبيعة ٢٧ – ٢٨ ١٠ ب ١ – ٤) الا وهي مسألة الوجود :

ما الوجود في الموجود ؟

ما الوجود بالنسبة لكل ماهو موجود ؟

ما الوجود بما هو وجود ، كما يقول العرب في ترجمة ارسطو ؟

اي ، ماذا نقصد بكلمة (وجود) عندما نقول : هذا الانسان الموجود ، تلك الشجرة موجودة ؟

كانت هذه المسألة الحدس الأساسي للفكر الاغريقي ، صاغها شعر

ارمندس وهيرقليطس ، ثم كشف عن ابعادها افلاطون ، وصاغها أرسطو صياغة تحليلية عقلية ، فاصبحت بعدهم تلك التي تتركز فيها مشكلات الفلسفة ، وبها تتقوم .

وتغيب المسألة في صياغتها القديمة في أفق الفلسفة بعد ان سدّد لها كنط، عبر الميتافيزيقا ، ضربة محكمة في (نقد العقل النظري المحض) . فيعيد لها هيدجر أولويتها في (الوجود والزمان). ولكن هذا الفيلسوف يقتصر فيما يسميه (الانطولوجيا الاساسية) على تمهيد الطريق لاستعادة المسألة القديمة كما تراءت لفكري الاغريق قبل سقراط . وما يزال حتى الآن بعد المناخ الفكري والفسحة النظرية حيث يمكن (للوجود) أن يُبعث وتُبعث معه العبقرية الغربية في أصالتها الأولى .

ويبدو غرض (الوجود والعدم) واضحاً في عنوانه الثاني (بحث في الانطولوجيا الفينومينولوجية) فهو محاولة للاجابة عن السؤال الاغريقي استناداً الى المنهج الفينومينولوجي . كما يبدو هذا الغرض واضحاً أيضاً في الأسطر الأولى من الكتاب ، اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد المنهج ممهداً للجواب ، في صفحات هي من اجود أدب سارتر الفلسفي . يقول :

« حقق الفكر تقدماً هائلاً برده الموجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد بذلك الى القضاء على عدد من المثنويات التي كانت تربك الفلسفة والى استبدالها بواحدية الظاهرة .» (١٣) [١] . وبهذا « تم التخلص أولاً من تلك المثنوية التي تضع في داخل الموجود تقابلاً بين الظاهر والباطن» (١٣)

---

(١) الارقام بدون اي اشارة أخرى تدل على صفحات الكتاب في الترجمة العربية وقد اعدنا النظر جزئياً في هذه الترجمة .

كما تم التخلص من المثنويات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا قوة تنزع نحو الفعل ، ولا جواهر تبدو منها اعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي . (١٤ – ١٥) . فالظاهرة (مايبدو من الوجود للشعور) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة « النسبي – المطلق » (١٤) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم الخلفية » الذي أشار اليه نيتشه ، الايجابية المليئة .

ان الاشياء لا تخفي وراءها قوة سرية توجهها ، فالروح والمادة ، القوة والطبيعة ، الخ ، ليست اكثر من مفاهيم عامـــة تشير الى مجموعة علائق بين الظواهر هي وحدها موجودة . « فعبقرية بروست ليست مؤلفاته مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها : انها المؤلفات منظوراً اليها على انها جماع تجليات الشخص » (١٥) .

« لقد رددنا الاشياء الى المجموع المرتبط من تجلياته » (٣١) . واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها . « والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لأنها تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

هذه الدراسة وهذا الوصف يمكناننا ، اذا ما كانا دقيقين ، من ان ننشىء الانطولوجيا (علم الوجود) على اسس لهـــا من اليقين ومن الموضوعية ما لبقية العلوم (١٨) .

ويستعيض سارتر عن كل المثنويات الكلاسيكية بواحدة اخذهـــا عن هيجل ، هي مثنوية « المتناهي واللامتناهي » ، او كما يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » ، اذ ان الموجود كله في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت

امكان مالا نهاية له من التجليات او الظواهر (١٥) وكما تقضي « واحدية الظاهرة » على التعارض القائم في الفلسفة الكلاسيكية على شكل مثنويات ، فهي تقضي ايضاً على التعارض القائم في المذاهب على شكل مثنويات كثيرة ، منها بشكل خاص التعارض بين (الواقعية والمثالية) او (المادية والروحية) التي قسمت الفلسفات على شكل مفتعل منذ ديكارت حتى أيامنا الى زمرتين متصارعتين يعسر التوفيق بينهما ، وتوقعان الفلسفة في ارباكات لا حصر لها .

يقول سارتر : « اثبتنا عن طريق فحص الشعور ... ان وجود الظاهرة لا يمكن باي حال من الاحوال ان يؤثر في الشعور وبهذا نحيّنا تصوراً واقعياً لعلاقة الظاهرة بالشعور ، ولكننا بينا ايضاً ... ان الشعور لايمكن ان يخرج من ذاته ... لتكوين موجود عال ... وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمشكلة » (٤١)

ويقول آخر ، لانرى في مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع (الاشياء) والذات (الشعور) لا نعلم كيف يحصل التلاقي بينهما الا اذا الحقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، او العكس كما تفعل الواقعية والمادية[١] . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى (نومن) قائم وراء عالم الظواهر كما زعم كنط[٢] ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضاء تنطبع فيها الاشياء على شكل أحاسيس هي افكارنا كما تزعم التجربية مع لوك ، وليس جوهراً كما يزعم ديكارت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحية ، وليس انعكاساً للتحولات

---

(١) ينتقد سارتر هنا المادية المبسطة التي ترى في الشعور عاكساً محضاً للأشياء ، لا مادية ماركس التي تعطي للشعور دوراً فعالاً ، وان كانت لاتبرر انطولوجياً هذ الدور .

(٢) النومن في لغة كنط الموجودات كما هي بذاتها وبوصفها معقولة ، الا كما تبدو لنا .

الخارجية ، كما تزعم الماركسية في الشكل الذي أورثه انجاز لخلفائه .

ان سارتر يرفض دفعة واحدة كل هذه المذاهب ، ويعتقد انه فنّدها وحلّ اشكالاتها بنظرية جديدة في الشعور ، هي واحد من اركان فلسفته ، وخلاصتها :

ليس الشعور شيئاً بين الاشياء (ليس جوهراً ، ليس قوة ، الخ) بل هو لا وجود يحيا من الموجودات ، أو هو عدم يتغذى من الأشياء ، ان صح التعبير (٣٠) وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشياء فسحة فاصلة ، ولا يمكن ان ينشأ بينه وبينها تعارض ما . فمشكلة المعرفة في شكلها التقليدي اذاً مشكلة زائفة . « ان المعرفة تضعنا في حضرة المطلق » (٣٧٥) .

ولكن الشعور ليس مرآة عاكسة ، بل هو ، كما يقول سارتر « انعكاس ـ عاكس » [٣] لأنه في الوقت الذي يتلقى الاشياء ، تلك التي تنعكس فيه ، ينفلت منها باعدامه (Néantisation) اياها . تلك هي فعاليته الخاصة والمميزة ان يُعدم (ينفي نفياً فعالاً) الظواهر ، اذ بهذا يمكن ان تبدو له ، ويمكنه ان يرتبها في عالم انساني ذي معنى . ويوضح سارتر معنى الاعدام في المثال التالي فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان الامتلاء في كل مكان . ولكن حين ادخل المقهى باحثاً عن بطرس (زيد من الناس) تتوثب الأشياء أرضية فيها يجب ان يبدو بطرس كشكل . وهذا الترتيب اعدام اول ، اذ فيه تتلاشى الأشياء ومن ثم الوجوه وتنحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي ابحث عنه . فاذا ما عثرت

---

(٣) على هذا الشكل يحاول روجيه غارودي تفسير النظرية المادية في الشعور عاكساً . راجع كتابه (ماركسية القرن العشرين) القسم الاول بشكل خاص .

عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهر ويتلاشى في آن واحد . واذا لم أعثر عليه فغيابه ليس هنا وهناك : ان بطرس غائب من المقهى كله . وغيابه ما يبرح يعدم اشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكلاً – او يصبح العدم شكلاً – يتبدى على أساس من الاعدام المستمر . فالقضية (بطرس ليس هناك) هي اذاً حكم عقلي نطلقه في حدس لاعدام مزدوج (٥٩ – ٦٠)

ونقول بتعبير لحد ما ارسطالي – هيجلي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور وبه يدخل العدم على الوجود فيحركه ضمن اطار الشعور كما سنرى .

ان حادثة الاعدام هذه أولى انطولوجياً في نظر سارتر ، اي لها سمة المطلق اذا جاز لنا ان نطبق هذه المفهوم الكلاسيكي على فلسفة سارتر ، وبهذه الحادثة يصبح الوجود – في ذاتـــه – (الأشياء) انسانياً ، أي عالماً ذا مدلول بالنسبة للانسان .

يقول سارتر : « اللاشيء هو الآنية (الواقع الانساني) نفسها ، على اعتبار انه السلب الجذري الذي به يتكشف العالم » (٣١٧-٣١٨) [١] .

ويقول ايضاً : الآنية في الوجود من حيث انه في وجوده ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد للعدم في حضن الوجود » (١٦٠)

ويقول اخيراً : « ان انبثاق الانسان وسط الوجود ... يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الاصلية لهذا الانبثاق هي السلب ... ان الانسان هو الموجود الذي به يأتي العدم الى العالم » (٨٠)

---

(١) يترجم سارتر كلمة هيدجر (Dasein) احيانـاً بكلمة (واقع انساني) واحياناً يستعمل الكلمة الالمانية ذاتها بدون ترجمة ، ومعنى الكلمة الالمانية (الموجود هناك) . ويشير بها هيدجر الى الانسان على اعتبار انه خارج ذاته وقرب الأشياء .

بالاعدام ينسلخ الشعور عن الاشياء ، كما ينسلخ عن ماضيه ؛ اي عن كل ما له صفة الوجود السابق ، فيقيم بينه وبين موضوعه فسحة تفصل وتجمع في الوقت ذاته بينهما ، وهذه الفسحة هي العدم .

وكما ان الشعور يعدم موضوعه فهو يُعدم ذاته . يقول سارتر : الوجود الذي به يأتي العدم الى العالم « ينبغي ان يعدم العدم في وجوده » اي ان يكون عدم ذاته (٧٨) . وبهذا المعنى يطلق سارتر على الشعور اسم (الموجود – لأجل ذاته) . والخط (–) ، في لغة سارتر وهيدجر الى ان الارتباط الوثيق بين الحدين لا يمكن ان يتحول الى اتحاد . وهذا هو احد الفروق الأساسية بين هذين الفيلسوفين وبين الفلسفة الكلاسيكية المنبثقة عن ارسطو . فهذه تقوم على اولوية الجوهر (الموجود الفردي) بينما تقوم تلك على اولوية العلاقة .

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه بآن واحد نحو الاشياء ونحو ذاته دون ان يستطيع الاتحاد بأحدهما .

هذه الحركة هي ما يسميه سارتر (العلو Transcendance) او كما يقال ايضاً ، (التعالي) ، وهي من بنية الشعور ، او هي بنيته الاساسية اذا صح وكانت له بنية . وبهذا المعنى يقول سارتر : « العلو تركيب مؤلف الشعور » (٣٨)

من المعلوم أن الفينومينولوجيا تقوم على مبدأ (القصد intentiona) التي تشير في مدلولها اللاتيني (in - tentio) إلى الاتجاه نحو ، أو التطلع نحو . ومثلها كلمة (ex - tase) : الخروج من الذات ، أو أن يوجد الانسان خارج ذاته . والكلمتان مرادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة (علو) أو (تعالي) .

ويقرن سارتر بين حركتي العلو والإعدام ، كما يقرن الاثنتين بالوجود والمعرفة عندما يكتب : « إن المعرفة في النهاية ،والعارف نفسه ليسا إلا واقعة :

إن ثم وجوداً ، وإن الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم . .
إن المعرفة لا تضيف شيئاً إلى الوجود ولا تخلق شيئاً ، وبها لا يثرى الوجود ،
لأن المعرفة سلبية خالصة . إنها تجعل فقط أن ثم وجوداً ويضيف بعدهـــا :
«ونحن نطلق كلمة (علو) على ذلك السلب الباطل المحقق الذي يكشف عمـــاهو
في ـ ذاته ، بتعيين ما هو من أجل ـ ذاته في وجوده » (٣١٥ وما يلي) .

ويلتقي سارتر في نظرية المعرفة هذه مع أفلاطون وديكارت وغيرهما ممن يجعلون المعرفة مرادفاً للوجود . ولكن الوجود هنا هو عالمنا ـ عالم الانسان ـ الذي يتحقق (يصبح واقعاً) في مشاريعنا ، ومشاريعنا نتيجة لحركة العلوم . وهذه أساسها في حركة الاعدام .

وهكذا يميز سارتر في الوجود بين منطقتين (Régions) (٤١) ولما كان هذا التمييز هو الأساس الأول الذي يشيد عليه الأنطولوجيا الجديدة ، فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفاً مبدئياً ، ثم على ضوئه ينشىء الكتاب كله ، وأخيراً يبرره فلسفياً في الخاتمة (الفقرة الاولى) عندما يكشف عـــن منطقة ثالثة في الوجود كما سنرى .

وتتلخص خصائص الموجود ـ في ـ ذاته بما يلي :

متحد في ذاته وممتلىء بها ، فلا توجد مسافة في داخله ، مظلم ، متكتل ، وضعية مليئة ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يحيل إلى أي شيء آخر ، أي لا يعقد أية صلة لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبق عليه القبل ولا البعد ، لا هو في زمان ولا هو في مكان ، لا منفعل ولا فاعل ، لا علة له ، جائز بجواز مطلق ، ومع أنه ليس واجباً ، فليس مشتقاً من الامكان . (الفقرة ٦ من المقدمة) .
فهو كالسديم الذي خرج منه الوجود كما في الأساطير الأولى .

وبعد أن يفسر سارتر ما خصنا ، يقول : « إنه زائد لا نستطيع اشتقاقه من أي شيء آخر غير مخلوق وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بوجود آخر ، ولهذا هو زيادة de trop) بالنسبة للسرمدية » (٤٥)

ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الموجود يوجد ،

الموجود هو في ذاته ،

الموجود هو ما هو » (٤٥)

فاذا عكسنا هذه الخصائص نحصل على الموجود لأجل ـ ذاته فهذا :

١ ـ هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو . فعندما تبدو للشعور شجرة ما يصبح إياها ، كما يقول سارتر ، ولكن على نحو مغاير لها ، لأنه ليس هو هي ، وإن كان يستمد كيانه منها في لحظة مشاهدتها .

٢ ـ وليس في ـ ذاته لأنه باستمرار في موضوعه دون أن يتمكن من الاتحاد به ، إذ في مثل هذه الحالة يصبح شيئاً بين الأشياء ، بل لا نستطيع أن نقول عنه إنه ذات لأن الذات تتلاشى في تحققها .

يقول سارتر : « لا يمكن للفاعل أن يكون ذاتاً لأن التطابق مع الذات يزيله » (١٥٨) . ثم يضيف مع خلاصته : إنه حاضر بذاته ، وهذا الحضور ليس ملئاً للوجود ، كما ظن الفلاسفة ، بل يفترض على العكس ، أن شيئاً يفترض الانفصال ، والفاصل ليس مكانياً ولا زمانياً ، إنه لا شيء ، إنه العدم الذي يفصل باستمرار الشعور عن موضوعه وعن ذاته (١٥٧ ـ ١٥٨) .

٣ ـ وأخيراً ليس (هو) أي ليس موجوداً ، لأنه ليس متحققاً ، بل هو دوماً في طريقه إلى التحقق ، إنه في جوهره مشروع وجود ، وإذا نظر اليه فيما تحقق منه فهو « قد كان » .

وتلخص هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدغر ويرددها مراراً: «الشعور موجود، في وجوده تساؤل عن وجوده» أو في ترجمة أخرى «الشعور موجود يثير مسألة وجوده ضمن هذا الوجود» (٣٩ ومواضع أخرى كثيرة).

من الانطولوجيا الى الوجودية:

السؤال عن الوجود (ما الوجود في الموجود؟) سابق ومحيط:

سابق لأن كل جواب يفترض، ضمناً أو صراحة، وعلى أي حال - مسبقاً - الجواب عليه.

محيط لأنه يشمل الأسئلة كلها، ومنه تنبثق وإليه تنتهي، فاذا رأينا في الوجود مبدأ فهو مبدأ المبادىء، وإذا رأينا في الوجود شرطاً فبه تتقوّم الشروط، وإذا رأينا فيه موجوداً أعلى وأسمى، فعنه تنبثق الموجودات ومنه تستمد كيانها.

ويمكن تصنيف نظرة سارتر الى الوجود بين النظريات الحدسية. وهذه تنطلق من رؤية مباشرة فيها تنكشف الموجودات عن حقيقتها العميقة.

يعبر سارتر، اول ما يعبر عن حدسه الأنطولوجي، في (الغثيان) بلسان أنطون روكنتن بطل الرواية. ومع أن تعديلات أساسية طرأت على هذا الحدس في (الوجود والعدم)، فما يزال على أساس تفكير سارتر، اذ منه انبثقت وجوديته.

يقول سارتر ما خلاصته:

قبل اليوم كنت كغيري من الناس، اقول مثلهم، البحر أخضر اللون، والنقطة البيضاء هناك هي زبيج الماء، ولكني لم أكن اشعر أنها موجودة. أما الآن فاني أتحسس معنى كلمة وجود... ان توجد الأشياء معناه أنها هناك

مرشوقة ، خاملة ، هشة ، رخوة ، تلقاك متكاملة .. ومع أنها غير راغبة في الوجود فهي تستسلم له .. وتتكاثر على شكل مخيف .

ويقول ايضاً : يولد الموجود دون سبب ، ويستمر ضعفاً ويموت صدفة . والخلاصة : لا نستطيع استنتاج الأشياء : انها بلا سبب ، لا ضابط ، لا قانون ، مجانية ، زائدة . والشعور بهذا ينقبض له قلبك ويتملكك الدوار .. فتقع في الغثيان . (الصفحات ١٥٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ من رواية الغثيان) .

وواضح أن هذا الوصف ينطبق على الموجود – في – ذاته . وينتقل سارتر الى موقف الناس من حدس الوجود فيقول : « كثيرون ، على ما اعتقد ، ادركوا هذا ، لكنهم حاولوا تخطي جواز الموجودات فاخترعوا فكرة الوجود الواجب » (الغثيان ١٧١) . وهؤلاء هم (القذرون – Salauds) نرى أهم نماذجهم في مجموعة (الحائط) وعكسهم (المخادعون – Tricheurs) يمثلهم في « دروب الحرية » عدد من الأبطال أبرزهم ماتيو .

الأول أنصار النظام السائد والأعراف الاجتماعية ، اصدقاء المثالية والانسانية ، يحترمون الفكر والقيم الروحية ، ولكنهم ، في الحقيقة ، كالممثل يتحد بدوره اتحاداً تاماً فيفقد شخصيته ، انهم كذابون جبناء يرضخون لكل القيود هرباً من الواقع ، وتخلصاً من تجربة الوجود ، فحريتهم في ضياع .

أما المخادعون ، فأولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة متمردين على القوانين ، وبذلك يتحملون مسؤوليتهم ، وينقذون حريتهم من الكبت والضياع .

القذر كالأشياء في تفاهتها ولا معناها ، فلا حق له بالحياة ، كما يقول سارتر ، لأن وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

أما المخادع – ويمكن أن يقال أيضاً (المخاتل) – فاسمه يدل عليه : انه ، بالمخاتلة ، يقوّض الأطر البالية من الداخل ويبدلها .

ومن البيّن أن غرض سارتر من هذه الأسماء الكاريكاتورية – المخادع ، القذر ، وغيرها مما نجده بغزارة حتى في مؤلفاته الفلسفية – هو استثارة النفوس ودفعها الى التمرد على القديم المتحجر ، كما انه يعتبرها بمثابة صفعات يقذف بها في وجه المجتمع البورجوازي ، وهو مجتمع لم يستمر الا لكسل أفراده وعجزهم عن ابداله بغيره [1] .

وفي (الوجود والعدم) يحل التحليل الفكري الصارم محل الصورة الأدبية ، دون أن يتبدّل الحدس الاول ، فيصبح الغثيان اعداماً ، والقذارة (روحاً جدية) ، وتصبح الأشياء المرشوقة هناك هي الماضي الجامد ، الموجود – في – ذاته ، وتبدو الحرية كحادثة ممتازة قادرة على أن تفكك الموجود – في – ذاته لتجعل من اشيائه عالماً انسانياً ذا هدف .

ويركز سارتر حدسه في عبارته المأثورة : « الوجود يسبق الماهية » [2] أو بعبارة اوضح ، وان كانت تعوزها الدقة الفلسفية : الحادثة سابقة على الفكرة ، وفيها يبدو التحول من الأنطولوجيا الى الوجودية ، او من الأنطولوجيا الكلاسيكية الى الأنطولوجيا الوجودية ، اذ نحن امام وجود جديد ، هو ، لحد بعيد ، على اساس كل الفلسفات التي يمكن تجميعها تحت اسم « الوجودية »

---

(١) يحلل سارتر البورجوازية والطبقة الاجتماعية تحليلاً سريعاً في القسم ٤ الفصل ١ الفقرة ٢ من الوجود والعدم . ويعود الى ذات الموضوع في عدد كبير من مقالاته ومؤلفاته ، منها « نقد العقل الديالكتيكي »

(٢) راجع في الوجود والعدم (ص ٢٨) احد التعبيرات الفلسفية الدقيقة عن هذه الفكرة .

كفلسفة كارل يسبرز وفلسفة غبريل مرسيل (لا فلسفة هيدجر لأنها من نوع آخر) . ولكن قد يكون جان بول سارتر وحده الذي أخذ بنتائج هذا الحدس حتى التناقض مع ذاته .

أمعنى هذا أن الفلسفات قبل سارتر كانت كلها ماهوية ؟ كلا ، فالتيار الأرسططالي بمجموعه ، وفي كل مراحله ، يرى أن الماهية مساوقة للوجود ، وان كان ثمة فلسفات تقول بسبق الماهية على الوجود فعلينا ان نفتش عنها في التيار الافلاطوني الذي يرى مناوه من افلاطون الى برغسون ان الوجود العياني انحطاط او تراخ لعالم المعاني (المثل) او في التيار المثالي الذي يحول الاشياء الى صور او افكار (الوجود هو كون الشيء مدركاً (باركلي) ، او مجموعة أبعاد عقلية (هيجل) .

واول من ادخل كلمة وجود (Existentia) على الفلسفة هم فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني (السكولاستيك) وعارضوا بينها وبين كلمة ماهية (Essentia) ، والوجود عندهم هو الموجود المتحقق في العالم العياني ، والماهية نظامه الداخلي (قوامه) .

واول من استعمل الكلمة بالمعنى الحديث هو المفكر الدانماركي سورين كيركجارد الذي احتفل العالم الفلسفي منذ سنوات قليلة بمرور قرن ونصف على ولادته .

كانت نقطة انطلاق كيركجارد شعوره العميق والحاد بأن كل انسان مأساة فريدة في نوعها يشعر بها هو وحده ، وقد يصفها ولكنها لا تفسر ولا تعلل ، اذ أن الانسان خاطىء من الأصل ، وما أن يعي ذاته ، (وهذا الوعي هو الوجود) حتى يقع ، وهو بحالة تشبه الغيبوبة ، في شباك الخطيئة ، ويجهد

دون أن يصل بقوته الذاتية الى البر او الخلاص. وهذا الجهد هو ما يسميه الفكر الذاتي الذي يولد في القلق والقنوط والخوف والرعدة ، والفكر الذاتي عكس الموضوعي ، لأن الأول لا متناه والثاني محدود .

ويصف كير كجارد الوجود (الانساني) فيقول ما خلاصته :

انه توتر داخلي بين الأنا وذاته ، بين الأنا والغير ، بين الأنا والأنت المطلق ، انه انتقاء في اللحظة بين حدين لا ثالث يؤلف بينهما (من مسألتين : مسألة ... اما ... اما ...) ، انه عزلة ، لا يقين ، مغامرة مفارقة .

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق (يحي ذاته) في الألم والعزلة ، في الشك والحماس ، انبثاقاً لا معقولاً لأنه من مرتبة أعلى من مرتبة العقل .

وأبطاله أفراد أفذاذ تخطوا كل الأطر ، منهم سقراط وأيوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجهاً لوجه .

ولهذا وجه كير كجارد القسم الأعظم من جهده لمحاربة هيجل ولتحطيم مذهبه وكل مذهب ، لأن المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ، ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تطمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كير كجارد هذه زمناً طويلاً (قرابة ثلاثة أرباع القرن بعد وفاته) حبراً على ورق ، حتى يشعر الفكر العربي أن تكرار الكنطية والهيجلية وشرحها والتعليق عليها يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه أصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالموجودات ، في عفوية النظرة الأولى (العفوية الثانية ، كما يقولون اليوم) ليدهش أمام جدتها وطرافتها ،

فتتفتح أمامه آفاق جديدة هي الطريق الى التـأمل النظري المحض ، وهي ايضاً الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

إذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كير كجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

اكتشف نيتشه الذي أحاط في نظرة فـذة بمجموع الثقافة الغربية في أصولها الاغريقية ، وحاول في جهد يائس ، أن يكشف في أخلاقها عن غرائز الكذب والزيف وعن كل العناصر الجهنمية التي تحكم عليها بالفناء . فكان قبل سارتر الديان الرهيب للأصنام البورجوازية .

واكتشف هيجل ، لا هيجل « علم المنطق » (المذهب) الذي كان قد دحر ، وانما هيجل « فينومينولوجيا الروح » الذي كان أول من وصف الشعور في نموه من الإحساس الى الشعور بالذات ، فالى كلية المفهوم ، عبر التاريخ وآلامه ، عبر التناقض والفشل والنضال والضياع ، عبر « الوجدان الشقي » ، والذي كان أول من أدخل السلب على الفلسفة كمرحلة أساسية من مراحل الحركة الديالكتيكية .

في هذه الفترة بالذات كان هوسرل ينادي بالرجوع الى الأشياء ، ويضع طريقته الفينومينولوجية نهجاً صارماً ، وحده كفيل في مفاهيمه الدقيقة ونموه المنطقي ، بتحويل الوصف الى علم ، إذ يكتشف في الموجود نظامه (او لانظامه) — ماهيته ، ووراء الماهية وقبلها منطقياً (الأنا العالي) فيجعل من دراسة الأشياء فلسفة ، ومن الفلسفة علماً للمبادىء الأولى كما رأى أرسطو مؤسسها وواضع دستورها ، ولكن على أسس جديدة .

وهكذا أصبح ممكناً قيام الوجودية انطولوجيا جديدة تنقض الانطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بآن واحد .

وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جلياً التعارض بين الاثنتين في الجواب على السؤال الاغريقي (ما الوجود بالنسبة للموجود ؟) هـذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

ترى المثالية ، بشكل عام ، ان الاشياء في الشعور على شكل صور او مفاهيم (او ان الأشياء هي المفاهيم ذاتها) فيرى هوسرل ان الشعور ، كياناً ، خارج ذاته قرب الأشياء (مبدأ القصد) . وهـذا مايعبر عنه هيدجر بكلمة (الموجود ـ في ـ العالم) . ويرى كنط في العالم (مجموع الموجودات الخارجية كنظام موحد ، كوزموس) معنى من معاني العقل ، فيرى هوسرل (ومعه سارتر ومرلوبنتي وغيرهما) فيه الأفق غير المحدود الذي يتجه نحوه الشعور دوماً دون ان يتمكن من الإحاطة به (مبدأ العلو او التعالي) ويرى كنط ايضاً اننا لانعرف من الأشياء إلا ظواهرها ، وان ماهي عليه بذاتها (النومن) خارج نطاق إدراكنا ، فيجيب سارتر بحذف ثنائية الباطن والظاهر ، إذ ان الظواهر وحدها موجودة ، اما الشيء بذاته ففكرة مفتعلة لا مدلول لها .

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين الواحد عن الآخر ـ الفكر والمادة ـ ينكر سارتر فكرة الجوهر ، كما ينكر مرلوبنتي وجود عالم باطني او داخلي(١) لأن الشعور هو الشعور بشيء ما ، وطالما ان الأشياء لاعمق لها فهي مكشوفة امام الشعور .

وبينما ينطلق هيجل من مبدأ (كل ماهو واقع معقول ، وكل ماهو معقول واقع ، ترى الفينومينولوجيا ، بكل تياراتها ، في الأشياء موجودات سابقة على

---

(١) مرلوبنتي ، فينومينولوجيا الادراك ، المقدمة .

الفكر لا ناظم فيها يلم بين شتاتها ، والفكر هو الذي يصنفها وينشىء منها ماتسميه الفلسفة الموضوع عندما تعارض بين الموضوع والذات .

ويدفع سارتر بهذا التحول الى أبعد نتائجه عندما يرفض نظرية هوسرل في الأنا العالية (مقال عام ١٩٣٦ ، علو الأنا) ويضع على أساس العالم الانساني الحرية نقطة أولى تنبثق فراغاً في الموجود في – ذاته لتنظيمه .

والخلاصة ان الوجودية الفينومينولوجية حطّمت الفكرة الاغريقية التي انطلقت منها الفلسفة ، والتي ترى في الوجود نظاماً (كوزموس) يحكمه عقل كلي (لوغوس) يتحول في الانسان الى نطق يقول الحقيقة والى منطق يعصمها من التناقض .

فالأشياء هي لامحدود الوقائع المبعثرة ، والشعور هو ايضاً واقعة (١) .

والمعقولية التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع في صميمه عبث ولا معنى .

★ ★ ★

تجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العرب أخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومشتقاتها (كينونة وكائن ، الخ) عن المعنى القديم لكلمة وجود ، وبكلمة وجود ومشتقاتها (موجود ، وجودية ، الخ) عن المعنى الحديث ، حتى لا يحصل التباس في ذهن القارىء العربي بين المعنيين ، على مايرون .

ولكن اذا سلّمنا جدلاً بأن المفردات الفلسفية اصطلاح – وهذا خطأ لحد بعيد – فالمصطلح الجديد يخالف استعمالاً درج عليه العرب قروناً ، وسيضطرنا

---

(١) الوجود والعدم ، الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ – واقعية ماهو من أجل – ذاته .

شيوعه الى مايشبه ترجمـة التراث العربي الفلسفي ، او الى تهشيمه بشروح لانهاية لها .

ثم ان لكلمة (كون) ومشتقاتها معنى محدداً في الفلسفة العربية فهي تشير الى « الذي وُجد بعد ان لم يوجد » على مايقول ابن رشد [1] . ويبدو انها وردت في ترجمـة كتاب أرسطو (الكون والفساد) ولها صلة وثيقة بمعنى الإمكان .

وأخيراً فان المصلح الجديد لايتفق مع مرمى الوجودية . فهذه تستهدف، على مايقول أعلامها ، وضع علم للوجود (انطولوجيا) يجدد العلم القديم ويغنيه دون ان يحرفه عن مقصده الأساسي .

ولهذا نرى مع الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته (الوجود والعدم) الاحتفاظ بالاسم القديم للمعنيين لانها بالنتيجة وجهان متكاملان لمسألة واحدة .

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هو الذي يغنيها بمعان جديدة ، لا الاصطلاح لمجرد النقل. ونلاحظ على سبيل المثال ان أحد شراح سارتر المعروفين يعد عند هذا الفيلسوف (٢٩) معنى لكلمة (Etre) وحدها ، يتميز الواحد عن الآخر من سياق الكلام .

وإنما المهم هو ان ندرك التحول الذي طرأ على الفلسفة مع سارتر في نقطته الأساسية . فسارتر يرى للاغائية والوقائعية (Facticité) يرى اللامعنى والعبث ، او بتعبير آخر ، يرى سدياً يتكاثر دون ماقصد حيث كانت الفلسفة ترى فعلا (Actus Esse) سرمدياً هو مصدر الأفعـال ، وعقلا كلياً (لوغوس) ناظماً للموجودات . وبهذا يبدل المعقولية والمعنى بالشيئية واللامعنى .

---

(١) ماجد فخري ، ابن رشد (قادة الفكر) بيروت صفحة ١٦٩ .

فهل كان هذا التبديل نتاج عبقرية فوضوية وعدمية ، كما أخذ عليه بعضهم ، او ضرباً من العبث بالفلسفة ، كما قال البعض الآخر ؟

كلا !

فسارتر حرّف اللوغوس ليحل الحرية محلها ، في نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل .

ولكن أية حرية هي ؟

ما الكسب الذي حققه هذا الانقلاب ؟ وما حدوده ؟

* * *

الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الأشياء في جوازها المطلق – وقائعيتها، شيئيتها – غريبة عنه تتنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته (حريته) في انبثاقها الاول نقصاً – او ثقباً ، كما يقول سارتر أيضاً – في الأشياء ، هي أيضاً واقعة جائزة لا عقل فوقها أو ضمنها يبررها .

فالغثيان كاشف – شأنه شأن القلق والملل – يمزق أقنعة نسجها الانسان حول ذاته وأصبح أسيراً لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الأساسية وهي ان اللوغوس (المعقولية ، المعنى ، الحقيقة) الذي نضيفه الى الوجود أمر زائد عليه ، لا بسه في صميمه .

قبل الغثيان ، الانسان في حالة سقوط أصيلة ، إذ يتقمص دوراً ويتحد به فيصبح كالاشياء . والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الأصلية في الأديان .

فالتجربة السلبية توقظ الحرية من سباتها وتحملها على استعادة عالمها . وعندئذ يستطيع الانسان ان ينتقل من الوجود (المزيف) الى الوجود الصادق، أي الذي تعرى عن الوهم والكذب .

فما الحرية ، ما ابعادها ، ما دورها ؟

ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلأي مدى بوسعها ان تنقذه؟

يقول سارتر : « **الحرية ليست وجودا ما : انها الوجود الانساني** » (٧٠٤) ، **وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل ان نميزه عن وجود (الآنية) ، فالانسان لا يكون اولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد ، فليس ثم فارق** بين وجود الانسان وكونه حرا » (٨١-٨٢) . فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الغرائز واللاشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب - لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية - سابقة على الماهية ، سبقا انطولوجيا (كيانيا) أي قائما في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معناها المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوما أن تتخطاه (العلو) لتعيد النظر فيه ، او ان في الحرية فائضا على عالم الانسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية (ديمومة وطاقة خلاقة) كما ظن برغسون ، أو ليست ملئا ، كما يقول سارتر ، بل هي امكان الاعدام . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو - لذاته هو اعدام ما هو في - ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال لا يمكن ان تكون الحرية شيئاً آخر غير هذا الاعدام . وبها يفلت ما هو - لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائما شيئا آخر غير ما يمكن ان يقال عنه ... ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » (٧٠٢)

ويضيف : « الحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الانسان » ، « والذي يحمله على أن يصنع نفسه عوضاً عن أن يكون » (٧٠٤) .

فلا « يمكن ان يكون لحريتي حدود أخرى غير ذاتها » (٧٠٣) ، فهي التي تضع ضوابطها ، ولا يمكن للانسان ـ وهو متروك وحده على هذا الشكل ـ ان ينتظر عوناً ، لا من الداخل ، ولا من الخارج (٧٠٤) ، فهو المسؤول المطلق عن ذاته وعن العالم .

ولهذا تبدو الحرية لسارتر مخيفة : « محكوم علي ان أكون حراً » (٣٣٦) و (٧٠٣) ، لأنها ، وهي وجود الانسان ، مفروضة عليه « الحرية ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حرة » (٧٧٢) .

وهي مصدر القلق ؛ والقلق عند سارتر ، كما عند هيدجر ، خوف مغمض لاموضوع له ، هو الخوف الذي يتملك الانسان عندما يرى انه المصدر المطلق للقيم والمعاني ، وان هذا المصدر يستند الى لاشيء .

يقول سارتر : « بوصفي موجوداً به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير ، وحريتي تقلق من كونها الاساس بغير أساس للقيم » (١٠٠) .

ويضيف : « في القلق ادرك نفسي حراً حرية مطلقة ، وادرك في نفس الوقت اني لا استطيع إلا أن أجعل معنى العالم يجيئه من قبلي » (١٠٢) .

والقلق ، كالغثيان ، اداة تحرر لأنه ، إذ يحطم الوجود المزيف (غير الصادق) يضع الانسان وجهاً لوجه تجاه العدم القائم على أساس وجوده :

« ان المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية . وتبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الوجود » (٧٠٤) .

تجاه القلق لايوجد إلا واحد من موقفين : اما ان ينهزم الانسان ، وعندئذ يختفي وراء دوره الاجتماعي ـ وهذه هي « القذارة » أو «روح الجد» أو « البورجوازية » كما يصورها سارتر في هذه المرحلة ـ واما أن يتحمل مسؤوليته كاملة ، وهي مسؤولية مرهقة لأنها بسعة العالم الانساني . « لما كان محكوماً عليه (على الانسان) أن يكون حراً ، فانه يحمل على عاتقه عبء العالم » (٨٧٣) .

وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق او الحق ، وهو أساس الاخلاقية الوجودية .

ان للانسان – ان للوجود بشكل عام – في نظر الفلسفة الكلاسيكية طبيعة ثابتة هي ماية بتقوم ، أو هي بمثابة وجيد ، ان صح التعبير ، منه ينطلق واليه يستند ، وقد يكون أوسع وأعمق تعبير عن هذه الفكرة ما كتبه افلاطون عن نظرية المعاني (المثل) .

هذه الطبيعة هي ما ترفضه الفينومينولوجيا الوجودية بكل أشكالها (١) ويرفضه سارتر تحت اسم المعطى والموجود في – ذاته والماضي ، والماهية ، الخ .. إذ يحوله في منظار الحرية الى امكان ، إذ أنه « ملأ الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية (السلب) (٧٧٣) .

يقول سارتر : « ان الحرية أصلاً علاقة مع المعطى » ، ثم يضيف : « ان المعطى ليس علة للحرية ... ولا سبباً ... وليس شرطاً ضرورياً ... وليس مادة ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها ... المعطى هو الامكان العرضي الخالص

---

(١) ان مناقشة نظرية المثل الافلاطونية هي احدى القضايا الاساسية التي يحاول ان يبرهن عنها مرلو بونتي في كتابه المعروف « فينومينولوجيا الادراك » .

الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختياراً » (٧٧٣) .

فالفعل الحر ، مهما كان بسيطاً ، ليس نتيجة لما سبقه (٧٣١) لأنه يوقف تسلسل النتائج من الأسباب ليبدأ من الصفر . فكأن ماضي الانسان امامه لا وراءه ، و كأن الانسان ، عند كل عمل حر ، يقذف بوجوده أمامه ليستعيده ، ضمن موقف معين ، في مشروع هو بمثابة مستقبل جديد أو معنى جديد يخلعه على عالمه ويلتزم به .

ينتج عن هذا :

أولاً ، ان الانسان ملتزم كيانياً (٧٦١) إذ طالما انه ينشىء عالمه حراً فهو يتبناه ويتقيد به .

ثانياً ، ان عالم الانسان – أو عالم الثقافة كما يقول مرلوبونتي ، وكما سيقول سارتر في « نقد العقل الديالكتيكي » (ص ٩٦٠) – مختلف جذرياً عن عالم الطبيعة أو الأشياء .

وهذا التمييز الأخير هو إحدى النقاط التي تبرز القطيعة التامة بين الانطولوجيا الكلاسيكية والانطولوجيا الوجودية .

يرى سارتر في الحرية شمولاً (او كلاً) لا يقبل التحليل ، هو كل العالم الانساني ، ولها أبعاد ثلاثة هي ابعاد هذا العالم :

أولاها أن « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » (٧٢٢) فوعي لذاتي هو بذات الفعل وعي للأشياء على أنها ظواهر .

ومن ثم « العلو » ، أي كما يقول سارتر : « ليست شيئاً ما سيكون أولاً كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية ، أو تلك ، بل بالعكس ، وجود هو أصلاً مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه » (٧٢٣) ومعناه

ان الحرية ، إذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتاً وشيئاً بآن واحد ، تلتزم بشروع يحدد معناه (الغاية منه) وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

وأخيراً « التزمّن » ، أي كما يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوماً « على مسافة من ذاتها » (٧٢٢) .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زماناً كلياً يحتوي على كل الموجودات وخصوصاً الآنيات (الموجودات الانسانية) . وليست كذلك قانوناً للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتت الزمانية » (٢٥٦ ، ٢٥٧)

اما الزمانية الديناميكية فيقول عنها : « ان زمان الشعور هو الآنية (الوجود الانساني) التي تتزمن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ؛ انها العدم الذي ينزلق في كلية كخميرة تبدد الكلية . وهذه الكلية التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع ان تجد في ذاتها أي حد يتجاوزها ، لأنها هي نفسها تجاوزها ، وانها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال ان توجد في حال آن . وليس ثم أبدا آن يمكن ان نؤكد فيه ان ما هو من أجل ـ ذاته هو كائن ، وذلك لأن ما هو من أجل ـ ذاته ليس كائنا أبداً . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمن كلها بوصفها رفضاً الآن » (٢٦٧ ـ ٢٦٨) .

ان نظرية الزمان التي يلخصها سارتر في هذه النصوص تكمل الصورة التي رأيناه حتى الآن يرسمها للحرية او الوجود الانساني ، لأنها تعلمنا :

١ - ان الانسان (وعالمه معه) كله في الزمان ولا شيء منه خارج الزمان ، يبدأ بالاعدام وينتهي بالعدم « فالحرية والاختيار والاعدام والتزمن » أسماء لمسمى واحد (٧٤١) . ولهذا يبدل سارتر ، مع هيدجر ، كلمة «زمان» التقليدية بكلمة « تزمن » التي تشير بتركيبها الى الحركة ، او الى ديناميكية الحرية كوجود - في - الزمان ، كما يقول هيدجر .

٢ - التزمُّن كالحرية بنية كلية أو شمولية (٢٠٢ و ٢٣٧) فيها تنظيم البنيات الثانوية ، وهو الذي يرسم للحرية (وبالتالي لعالم الانسان) خطوط حركتها . فأوقاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليست أطرا ينتظم فيها هذا العالم ، وانما هي اتجاهات حركته الداخلية ، أي التزمن أو الاعدام ، ولهذا يبدل سارتر مع هيدجر ايضاً كلمة «أوقات » الكلاسيكية بكلمة «خارجيات» التي تشير الى خروج الانسان المستمر من ذاته ، فالماضي لا وجود له الا بمقدار ما أن نستعيده في المستقبل ، والحاضر هو الآن الذي نرفضه ونتجاوزه ، والمستقبل هروب مستمر فيه يتكوّن العالم الانساني .

٣ - التزمُّن - كالحرية ايضاً - بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلًا متماسكاً ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به امامه ليستعيده في مشروع هادف . أو بتعبير آخر ان وحدة العالم الانساني في هدفه . ولما كان هذا الهدف غير قابل للتحقق ، لان تحققه هو تحول الانسان الى شيء ، فالتزمن (او الاعدام أو الحرية) حركة بآن واحد تبعثر وتوحد ، والتشتت ، كما يرى سارتر ، هو الذي يوحد ، وبهذا المعنى يقول : « الزمانية قوة تحلل داخل فعل موحد » (٢٤٦) .

وهكذا فالانسان ، في نظر سارتر ، فرار مستمر من ذاته ، ولما كان

لايمكنه أن يهرب الا اليها فهو ، بذات الفعل ، يعدو وراءها ويرفضها .

وهنا يلتقي سارتر مع هيجل الذي يرى في العدم القوة المحركة للوجود . ولكن الفرق بينهما هو ان هيجل وضع لحركة الوجود كله نهاية ، بينما حصرها سارتر في الانسان وارادها ان تكون حركة لانهائية في عالم انساني متناه (أوله الاعدام وآخره العدم) .

فكان عالم سارتر (قبض الريح) كما قال الحكيم . وسارتر نفسه يقول ان الوجود « لايمسك ذاته الا بخيط » (٢٤٧) وان الذات « سراب انطولوجي » (٢٤٨) .

ذلك انه وجود لاماهية ، حرية لاعقل (لوغوس) ، وهذا هو المعنى العميق للوقائعية .

ومع هذا فعلى الانسان أن يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيلعب ، صادقاً ، لعبة الوجود . فكيف تنشىء الحرية عالمها استناداً الى حدس الوقائعية .

* * *

تنبثق الحرية دفعة واحدة ، وكذلك الاعدام والتزمن والموجود لأجل ذاته (٧٦٧) ، اذ كلها بالنتيجة اسماء مختلفة لمسمى واحد . والفعل الاساسي للحرية ، ذلك الذي يستمد منه كل فعل آخر وجوده ومعناه . هو ، على مايقول سارتر ، « اختيار لذاتي وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم » (٧٣٥) ؛ وليس اكتشاف العالم هو الكشف عن شيء ماثل امام الشعور نفصله ونحلله ، كما ظنت الفلسفة الكلاسيكية عندما أقامت التعارض بين الذات والموضوع ، على مارأينا . « اننا نختار العالم ، لافي تركيبه في - ذاته ، بل في معناه » ، - وذلك باختيارنا

لانفسنا » (٧٣٧) ولذا « فالعالم يحيل الينا بدقة ، بواسطة تقاطيعه نفسها، صورة مانحن عليه » (٧٣٧) .

ومن جهة ثانية « فالشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد » (٧٣٦) .

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بآن واحد ، ذات وعالم في اتحاد لاينفصم . يشد الطرف الاول (الذات) الى الطرف الثاني (العالم) تركيب الشعور القصدي ، اي اتجاهه ، كياننا ، نحو العالم (الموجود – في – العالم ، كما يقول سارتر بعد هيدجر) . فنحن نكون عالمنا وهو يكوننا « لاشيء يأتيني الا ما اخترته » (٧٨٩) .

ويطلق سارتر على هذا الاختيار الملازم لانبثاق اسم الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات (Extase) الثلاثة » ، أي ينشىء الزمان (يتزمن) كفسحة فيها يصبح ممكناً انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحدد بغايته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة »(٧٤٠ - ٧٤١) والعيني هو « المشخص » .

ويتصف الاختيار الاول أو الأصلي بأنه :

١ – فعل مستقل (٧٦٨) يتم بدون نقطة ارتكاز (٧٦١) ، أي أنه أول اطلاقاً ، وهو الذي يملي على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ – « اختيار لوجود وليس اساساً لوجود » (٧٦١) اي انه لما كان كياناً لازمانياً قبل العالم الانساني الذي يبدأ معه فهو لايستند الى أي اساس ماهوي أو انطولوجي يبرر قيامه .

٣ - أو ، وهذه هي الصفة الثالثة ، هو غير معقول ،وليس معنى هذا، كما يضيف سارتر ، انه يشذ عن معقولية عليه أن يتقيد بها ، بل هو نقطة انطلاق العقل والمعقولية .

٤ - جائز لا واجب ، فلا يوجد مايضمن له الوجود وهذه هي الوقائعية « الحرية هي ادراك وقائعيتي » كما يقول سارتر (٧٨٤) .

من الواضح ان هذه الخصائص متلازمة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

والفعل ليس ، في نظر سارتر ، حركة طبيعية أو محض حركة ، بل هو فعالية تركيبية .. يتركب الوسائل من أجل الغايات (٢٨٧) ، وتحدد بالقصد أي انه « تجاوز المعطى الى نتيجة مطلوب تحقيقها » (٧٥٧) . وبتعبير آخر : ان الحرية اذ تنبثق ذاتا وعالما تحدد بذات الفعل غاياتها . وبهذا المعنى يقول سارتر : « الآنية (الوجود الانساني) .. تعلن عن نفسها وتتحدد بالغايات التي تستهدفها » (٨٧٩) . وهكذا الانسان يعرف بمراميه ، ولما كانت الغاية هي ماسيكون فللمستقبل أولوية انطولوجية على الماضي والحاضر ، فهو الذي يبين لنا « من نحن » اذ يخلع المعنى على الماضي (٧٤١) وعلى مجموع العالم الانساني .

وهذا مايعبر عنه سارتر عندما يقول : « ولما كان العالم يتكشف خلال سلوكاتنا ، فان الاختيار القصدي للغاية هو الذي يكشف العالم . والعالم ينكشف على هذا النحو او ذاك (على هذا النظام اوذاك) وفقاً للغاية المختارة » (٧٥٨) .

لابل يوحد بين الغاية القصوى والحرية عندما يكتب : « نحن أحرار عندما نكون غاية الحد النهائي الذي به نعلن عمـــا نحن عليه » (٧٦٧) ؛ فيذكرنا بكلمة نيتشه « ستكون من أنت » وان كان القصد من القولين مختلفاً كل الاختلاف .

ويزيد سارتر فكرته وضوحاً عندما يقول عن الغاية انها مخطط اجمالي يرتب الموجودات ، وانها سلسلة اجراءات يجب ان تتناول هـذه الموجودات وتنظمها بالاستناد الى علائقها الراهنة (٧٦٧) ، اذ يبين ان الغاية والمشروع أمر واحد .

والواقع انهما ينبثقان مع الحرية ، فالمشروع هو « وجودي أنا » (٧٦٢) والغاية معناه ؛ ويبين سارتر التلازم الانطولوجي « الكياني » القائم بين الحرية والغاية والمشروع عندما يكتب : « ان المشروع الأساسي الذي هو أنا مشروع يتعلق لا بعلاقتي مع هذا الموضوع الجزئي أو ذاك من العالم ، بـــل بوجودي - في - العالم في شموله - وما دام العالم نفسه لاينكشف الا على ضوء غاية ، فان هذا المشروع يضع كغاية نمطاً خاصاً من العلاقة مع الموجود الذي يريد ماهو - لذاته أن يقيمه » (٧٦٢) . فالوجود الانساني اذن مشروع أصلي وكلي تنتظم فيه كل مشروعات الانسان الجزئية (٧٦٤) ، وهو كلياً وجزئياً في تجدد مستمر كالاختيار الذي ينبثق معه وعنه . ويضيف سارتر : ان المشروع ليس زمانياً (في الزمان) ولا لازمانياً (فوق الزمان) ، لكنه في انبثاقه يتزمّن « لأنه يجعل مستقبلا يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضر باعطاء (المعطيات) في ذاتها معنى المضي » (٧٦٢) .

كما انه ليس ذاتياً ولا موضوعياً ، اذ اعتباراً منه يحصل التمايز بين الذات والموضوع .

وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، أو كما يكتبها سارتر بعد هيدجر (Pro – jet) (ما يقذف به الانسان امامه) تنطوي على معنى العلو والقصد والتزمن ، أي الخروج من الذات ، ولا تقل الكلمة العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالانسان مشروع وجود لا وجود .

ويعود سارتر الى ذات الموضوع فيما يسميه (التحليل النفسي الوجودي) فيبين ان الرغبة والميل ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس الكلاسيكي (٨٩١) بل انهما الانسان ذاته كوجود ، كيانيا ناقص ومتناه ؛ فالميل ميل الى وجود ؛ والرغبة هي « الشعور نفسه في تركيبه الاصلي المشروعي العالي » (٨٨٠) ؛ كما ان المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول سارتر تعبير عن الموجود لاجل - ذاته على اعتبار انه وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة مشروع وجود » (٨٩١) .

وهكذا فالانسان ليس موجوداً ، لانه دوماً في طريقه الى الوجود .

★ ★ ★

ان فكرة (الوجود – في – العالم) التي اخذتها الفينومينولوجيا الوجودية عن هوسرل تستند الى هذا المبدأ الاساسي وهو ان الانسان مرتبط انطولوجيا بالعالم ، وان الحرية تنبثق في جملة ظروف مشروعا ومعنى ، أي عالما انسانيا ، وان العالم (عالمي) ليس بمجموع الاشياء التي تحيط بي كما هي في ذاتها بل هو الافق الذي أتخطى ذاتي نحوه باستمرار (مبدأ القصد ومبدأ العلو) دون أن اتمكن من الاحاطة به ، وان العالم ككل هو افق الآفاق ، فلايوجدموضوع

(أو شيء) قائم بذاته ، ولا يوجد مشاهد حيادي يحلق فوق هذا الشيء ليحلله ويكشف عن قوانينه .

فالمشاهد يشاهد من نقطة معينة ، والادراك ادراك من وجهة نظر (مبدأ الآفاقية عند نيتشه) ، او بتعبير أصح من « موقف » كما يقول سارتر ومرلو بونتي . وكما ان الانسان انطولوجياً حرية ومشروع وغاية وتزمن ، فهو كذلك في موقف .

ولفكرة « الموقف » عند سارتر أهمية خاصة ، إذ انها هي التي تربط هيكل الانطولوجيا المجرد ، عبر الوصف الفينومينولوجي ، بالواقع العيني (المشخص) .

ويحدد سارتر الموقف عندما يكتب : « ان ما سميناه وقائعية الحرية هو المعطى الذي عليها أن تكونه والذي توضحه بمشروعاتها ، وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وان كان ذلك في الوحدة المطلقة لايضاح واحد انه مكاني وجسمي وماضي ، ووضعي من حيث هو محدود من قبل بواسطة اشارات الآخرين ، واخيراً علاقتي الاساسية مع الغير » (٧٧٧) .

فلننظر ، اعتبارا من هذا التعريف ، اولا الى عناصر الموقف ، ومن ثم الى خصائصه واخيرا الى مفهومه الكلي الذي هو ماهيته ان صح التعبير .

وعناصر الموقف هي :

١ - مكاني ، وهو المحل الذي اسكن (بلدي بترابه ومناخه ، وثرواته ، الخ ...) وترتيب الأشياء كما تظهر لي حالياً (هنا منضدة على شمالها نافذة وعن يمينها كرسي ، الخ ...) أو هذا الترتيب المكاني « للهذات » أي الاشياء كل منها بمفردها وفي فرديتها . ويضيف سارتر : « لايمكن الا أن يكون لي مكان والا لكنت بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق » (٧٧٧) . ثم يقول موضحاً

علاقة الانسان بمكانه : « لكي أحدد نفسي بمكاني يجدر اولاً أن افلت من ذاتي ، كيما أضع الاحداثيات التي احدد نفسي ابتداء منها على نحو أوثق بوصفي مركز العالم » (٧٨١) .

٢ – محيطي ، ويختلف عن المكان في أن الأشياء التي يتألف منها أدوات (أي أشياء لها استعمال ما) تستطيع بما لها من استقلال ان تتفاعل معي سلباً أم ايجاباً ، فهي تبدو وتتلاشى بالرغم مني ، كما يستطيع غيري ان يتلاعب بها أو أن يحد من حريتي في استعمالها . وهذا مايجبرني على ان اغير مشروعاتي تبعاً لما يطرأ على محيطي من تبدل . فاذا كنت مثلا انوي القيام بنزهة فالطقس ليس خاضعاً لارادتي ، و كذلك السيارة التي استعمل والطريق الذي اسلك والمكان الذي ارتاد . وبتعبير مختصر ، ففي المحيط فسحة من اللاتعين عليّ أن احسب لها حسابا (٧٩٩ – ٨٠٣) .

٣ – ماضي ، وينطوي على الاحداث التي مرت علي ، وعلى مجموع علائقي الاجتماعية (مع أولادي ، وزوجتي ، الخ ...) وعلى ماضي امتي وتاريخها . فأفعالنا ، بهذا المعنى ، تتبعنا (٧٨٧) . ولكن الماضي ليس شيئاً قائماً بذاته ، وانما هو بالنسبة الي مجموعة علائق (في تأجيل) كما يقول سارتر (٧٩٤) أي انه بانتظار القرار الذي اتخذه بشأنه والذي يحدد مدى تأثيره في مستقبلي وبالتالي في وجودي . ان الماضي معطى مفروض علي ، وهو بذات الوقت امكان مالا نهاية له من الروابط بالعالم وبالغير ، أو مالا نهاية له من السلوكات التي ينبغي سلوكها (٧٩٧) .

٤ – قريبي ، وهو ليس فقط ذلك الذي التقي به « في كل منعطفات الطريق » (٨٠٧) ، بل هو ذلك الذي يحددني اذ يعطي للادوات التي اعيش

بينها ، ولمحيطي ولمكاني ولعالمي معنى عليّ أن أتفاعل معه ، فلست احادي الوجود كموناداات لايبنتز ، عالمي منغلق عليّ (٨٠٧) لان عالمي مسكون ، او انه يحيل الى حضور الغير فيه (٨١٠) . فأنا أنتمي الى اسرة والى طبقة والى مهنة ، كما انتمي الى الانسانية وأتكلم لغة يتكلمها غيري (٨١١) . ان وجود الغير يدخل على عالمي تعيينات هي أنا دون أن اكون قد اخترتها (٨٢٧) وهكذا فبينما يحدني محيطي ومكاني من الخارج يحدني قريبي من الداخل (٨٣٧) .

٥ - جسمي ، ليس الجسم ، كما يبدو للفينومينولوجيا ، شيئاً بين الأشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في التشريح وعلم وظائف الاعضاء ، انه جسمي أي ما هو مرتبط بي انطولوجيا (كيانيا) انه اداة وفعل : اداة « هي انا » (٥٨٣) ، وفعل هو حركتي بوصفي (وجودا - في - العالم) ، وفيه تتركز كل افعالي ومنه تنطلق . وانه مركز الاشارة الكلي الذي تدل عليه الاشياء ، كما يقول سارتر (٥٢٤) . وهو ايضا وجهة النظر التي لا أستطيع أن أتخذ بالنسبة اليها أي وجهة نظر اخرى (٥٣٨) . واخيراً فالجسم هو الذي ، اذ يربط ، في الموقف ، بين الموجود لأجل - ذاته والموجود - في - ذاته ، يكرس الانفصال الانطولوجي القائم بينهما ، وبتعبير مختصر فان الجسم هو المحور الذي تتجمع فيه بقية عناصر الموقف ، فهو النقطة التي اتخطى باستمرار دون ان أستطيع الافلات منها .

يبدو من هذا التحليل الوجيز ان الموقف هو المعطى (الموجود - في - ذاته) في تجاوبه مع الحرية ، او هو « المعطى الذي علي أن أكونه » (٧٧٧) ، فالمعطى قبل الحرية لا شيء ، والحرية بدون المعطى لا شيء ايضاً . « لا توجد حرية الا في موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية » ، كما يقول سارتر

(٧٧٦) ، ويقول ايضاً : « وهكذا أنا حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية مطلقة عن موقفي . ولكني ايضاً لست ابداً حراً الا في موقف » (٨٠٧) .

ذلك ان المعطى لا ينكشف الا بواسطة المشروع (٨٠٠) او بالاختيار الحر لغايتي (٧٨٣) . فالمعطى يحد حريتي من الخارج (المكان ، المحيط) ومن الداخل (الغير كحرية ، هذا مع العلم ان الحدود الخارجية باندراجها في الموقف تصبح حدوداً داخلية (٨٣٧) . ولكن هذا الحد هو الشرط اللازم لانبثاق الحرية التي هي ، كيانيا ، اعدامه وتجاوزه كما رأينا .

ويحدد سارتر « الوجود - في - موقف » عندما يقول ما خلاصته : « هو وجودي في وسط العالم اكتشف مخاطره كما اكتشف الهدف الذي قد يقدمه لي وذلك في اعدام جذري لذاتي ، وسلب باطن وجذري لما هو - في ذاته ، من وجهة نظر غاية حرة ، اي في اختياري « لما - ليس - بعد - موجوداً »(٨٦٥).

ويتصف بالخصائص التالية :

١ - هو ، كالمشروع ، أنا في وقائعيتي ؛ « ان الوجود - في - موقف يحدد الآنية » كما يقول سارتر (٨٦٧) ، وايضا : « لست شيئاً آخر غير مشروع ذاتي في موقف معين » (٨٧١) .

٢ - انه تجاوز المعطى الى غاية ، فلا يمكن ان يقال عنه انه ذاتي لأنه ليس انطباع الاشياء في ، ولا انه خارجي لأني أحياه من الداخل (٨٧١-٨٧٢).

٣ - انه وجود عيني (مشخص) ، و ككل وجود عيني هو فريد في نوعه ، يقول سارتر : صحيح ان الموقف يتضمن مجموعة تراكيب مجردة وكلية، ولكن لا يمكن فهمه الا على أنه « الوجه الفريد الذي يديره العالم الينا » وانه « حظنا الوحيد الشخصي » (٨٦٨) .

٤ - هو ايضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه معناه ، فلا يوجد قسر بدون حرية ، ولا توجد حرية بدون قسر (٨٦٩) .

٥ - ان الموقف هو الذي يفسر ماننسبه لانفسنا من استمرار ، فالوجود لاجل - ذاته تزمين ، كما رأينا ، ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف : استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضينا ، استمرار احكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولأمة الخ . . كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات (٨٦٩ ٨٧٢) .

فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود هنـــاك (بين الاشياء في وقائعيتها ، وانا من بينها) نحياه في الوجود - وراء - هناك ، أي لغاية ، أو في المعنى الذي يتخطى الاشياء باستمرار ، كالعدم يجذب الوجود اليه دون أن يتمكن من الاتحاد به .

الوجود والحرية :

في « علم النفس التحليلي » (القسم ٤ الفصل ٢ ج ١) اذ يعتقد سارتر انه كشف عن اعماق الانسان يقول ماخلاصته :

يوجد مالا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد مالا نهاية له من اناس ممكنين . ولكن لانستطيع ادراك البداهة او مالا يمكن تخطيه ، أي المشروع المبدئي ، الا اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات . . . هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ، هو مشروع حياة (أن أحيا) أو مشروع وجود ، ولا يحيل لأي مشروع آخر ، وهو لايتعلق بالحياة ولا بالموت ولا بالقلق ولا بأي خاصة اخرى من خصائص الوضع الانساني ،

بل يجب ان يعتبر بذاته . ان مشروع ماهو لأجل – لايمكن ان يستهدف إلا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب ان يفهم كل مايتعلق بالانسان . ان الحرية بانبثاقها تحدد ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، أي مشروع وجودها الذي هو والامكان أمر واحد . وهذا معناه من الوجهة الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في الوجود لايمكنه ان يوجد إلا كنقص وجود . ولما كان الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن ان يرقى التحليل الى ماهو أبعد او ماهو أعمق منه . ان الانسان ، أساساً ، رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية (٨٩٠-٨٩١) .

ان هذا النص الهام ، إذ يستعيد كل ماذكرناه عن الموجود لأجل – ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية في مستواها الانطولوجي مبيناً القصد من فينومينولوجيا الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم » الرئيسي ؛ فقول سارتر عن المشروع الأساسي « او الأصلي او المبدئي » ، « يجب ان يعتبر بذاته » و« لايحيل لأي مشروع آخر » او قوله « لايمكن ان يرقى الى أبعد من الوجود » يدل على ان الغرض هو إدراك الحرية مباشرة كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي « ما الوجود بالنسبة للحرية ؟ » وعندئذ تبدو على انها . وان كانت نقص وجود ، او مشروع وجود ، فهدفها الأخير ان تتحول الى وجود . وما ينقصها هو ان تصبح بآن واحد « وجوداً – لأجل – ذاته وفي – ذاته » .

وهذا مايعبر عنه سارتر عندما يتحدث عن بنيـــة ما هو لأجل – ذاته (القسم ٢ الفصل ١) فيقول : « ان الوجود الغائب دائماً الذي يلاحق ماهو من أجل – ذاته هو نفسه (أي الوجود لأجل – ذاته) وقد جمد فيما هو في ذاته . انه التركيب المستحيل لما هو من أجل ذاته وما هو في ذاته » أي ، كما يضيف سارتر

« ان يكون أساس نفسه لا من حيث انه عدم ولكن من حيث انه وجود ، فيحتفظ لنفسه بالشفافية المطلقة للشعور ، وفي ذات الوقت ، بالتطابق مع الذات التي هي الموجود في – ذاته » . انه يريد ان يصبح هوية مع الذات لا حضوراً للذات . ويقول ايضاً : تنبثق الآنية كلية مستحيلة لأن هذه الكلية تريد ان « تشابه الخصائص غير المتفقة لما هو – في – ذاته وما هو من أجل – ذاته » (١٧٦ – ١٧٧) .

فالإنسان مفصول عن غايته القصوى بفاصل انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود « ماهو لأجل – ذاته » وما هو في – ذاته » الواحدة الى الاخرى .

رأينا ان الحرية بانبثاقها في موقف تنتخب ذاتها والعالم مشروعاً ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة افقها ، ملتزمة بموقف ، والحرية التي تقررها هي حرية « الموجود – في – العالم » او حرية الوجود الانساني ، ولهذا فعندما يضع سارتر الحرية بمستوى الوجود « بما هو موجود » ويقيسها بقياسه – او عندما ينقلنا من مستوى الانتروبولوجيا « علم الانسان » الى مستوى الانطولوجيا – تبدو له الغاية القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان « هوى لاجدوى منه » (٩٦٩) والوجود الانساني « مغامرة فردية فاشلة » (٩٤٢) .

ذلك ان الوجود الانساني فعل او سلوك . « والوجود بالنسبة للآنية يرجع الى الفعل » كما يقول سارتر (٧٥٦) ، والفعل ، على انه كل هذا الوجود ، انتقالي (٩١٦) لايتضمن غايته القصوى التي هي ، كما يحددها سارتر ايضاً ، الملك والوجود .

والفعل والملك والوجود هي مقولات الآنية الأساسية ، أي انماط السلوك التي تقود اليها كل السلوكات الاخرى (٦٩١) .

بالفعل يغيّر الانسان وجه العالم ، إذ يرتب الوسائل بالنسبة للغايات (٦٩٣) ، والتصميم على الفعل فعل (٧٥٧) . وبكلمة مختصرة فان الانسان بصفته موجوداً مجموعة من التصرفات ومن انماط السلوك (٧٥٦) . ولكن وظيفة الفعل تقتصر على « اظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص » (٩١٦) فهو حلقة في سلسلة ، ولهذا يرجع سارتر المقولات الثلاث الى اثنتين : الملك والوجود ، لأن الرغبة ، كما يقول ، « لا يمكن أن تكون في أعماقها ، غير رغبة في الوجود او رغبة في الملك » (٩١٦) .

وفي الملك تزداد وضوحاً غاية الوجود الانساني القصوى .

ان أملك الشيء معناه أن أكون غاية وجوده (٩٢٩) ، فالملك ليس علاقة خارجية أو مادية بين المالك والمملوك بل هو رابطة باطنية (٩٢٦) او انطولوجية (٩٢٧) . الامتلاك ، كما يقول سارتر « علاقة سحرية . فأنا هذه الأشياء التي أملك ، لكن في الخارج ، مواجهي ، أخلقها مستقلة عني ، وما أملك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأمر في - ذاته يفلت مني في كل آن ، أمنحه استمرار الوجود إذ أخلقه » (٩٣٢) ، ويقول ايضاً : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » (٩٤١) .

ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة إذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل ،فيقول ما خلاصته : ان الموجود لأجل - ذاته كمشروع فردي أو مغامرة فردية هو اختيار لهذا العالم لا كوجود عقلي - صورة ومادة - بل كوجود عيني - مشخص - أو كشمول فردي . وعندما تتجاوزه فليس الى

كلية منطقية - ما هوية - ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في - ذاته يجدد أساسه ومبرره فيما هو لأجل - ذاته « أعني أنه يتجاوزه الى وجود -عيني- وراء - الوجود - العيني الموجود » (٩٤١ - ٩٤٢) .

فهدف الرغبة في الملك هو اذن تحقيق الوجود للانسان بواسطة امتلاك العالم ، أي على شكل غير مباشر ، بينما الرغبة في الوجود تسعى لذات الهدف مباشرة . فالاثنتان واحد لايميز بينهما إلا التحليل العقلي ، وهما تعبير عن موقف واحد وهدف واحد (٩٤٣) .

ولكن هذا الوجود الذي لايرغب فيه الانسان مباشرة ، وعبر العالم ، أهو الوجود في - ذاته في وقائعيته وجوازه ولا معقوليته ؟ كلا ، يجيب سارتر عندما يقول : « وهكذا فان الهدف والغاية من الاعدام الذي هو أنا ، هو ما في - ذاته ... ان الآنية رغبة في الوجود في - ذاته . لكن ما في - ذاته الذي نرغب فيه لايمكن ان يكون مجرد في - ذاته جائزاً ولا معقولاً شبيهاً بذلك الذي تلقاه وتعدمه » (٨٩٢) . وعندما يقول على شكل أوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وبهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود هو ما هو في - ذاته - لذاته . أو الشعور وقد صار جوهراً ؛ والجوهر وقد صار علة لذاته » (٩٠٧) .

وهكذا فالحرية لاتستطيع الانتصار على النقص الذي هو هي . وما ملء الوجود الذي رأى فيه أرسطو غاية الغايات ، وما معقوليته التي هي أساس كل معقولية إلا مطلب لا ينال وأمل لايتحقق . ان الحرية مشروع مفتوح (٨٠٤) ... ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، إذ أمامها ووراءها وحولها لاشيء إلاها ،

وما عداها قديم وما هو في – ذاته ، وهي لهذا تحمل على كتفيها الواهنتين ثقل العالم الانساني الذي سيزول حتماً بزوالها .

إذا لاحظنا ان لكلمة – وجود – في النصوص الأخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، أي بالنتيجة الحرية في تفردها مشروعاً في موقف ، والثاني هو المعنى الكلاسيكي . أي ما يقابل الفعل عند أرسطو والاكويني ، او الخير والواحد عند أفلاطون، أو اللوغس عند أفلوطين واوغسطين ،او المبادىء التي تبرر الوجود عند ارسطو و كنط ، الخ .. إذا لاحظنا أن الأول هو واقع الانسان ، والثاني سرابه ، ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، إذ أحل الوقائعية محل طبائع الموجودات ونظامها ، أو الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان يلعبه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

ما الوجود في الموجود :

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » أو من عناوين أقسامه وفصوله . فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو – في ذاته – فترى فيه ملء الوجود أي ما لايحتاج لغيره وبـه تتقوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم – القسم الأول – كفسحة يبدو فيها الموجود الذاته ، فيصبح – لـ – ذاته أو لأجل ذاته – تاركاً – الـ في – ذاته – للظلمات البرانية . فكأنه يعكس النظام القديم واضعاً العدم موضع الوجود ، والوجود موضع العدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عن المبادىء والعلل

الأولى ، عن الخير والحق والجمال والواحد (لواحق الوجود) عن مدى اشتراك الموجودات في الموجود ، تبعاً لتقاليد أرسطو ، أو عن أجناس الوجود الكبرى (الوجود ، السكون والحركة ، الذات والآخر الفعل، والانفعال) تبعاً لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين - ماهو لاجل - ذاته ، وماهو في - ذاته - ثم يركز البحث حول الشعور فيرى فيه حضوراً لذاته وللغير والاشياء ، كما يرى فيه ذاتاً مفكرة - كوجيتو - وموجوداً لأجل - ذاته يدرسه في بنيته وتزمنه (القسم الثاني) وفي صراعه مع الآخر (القسم الثالث) ، كمايدرسه بدناً يفصل بين منطقتي الوجود (الفصل ٢ من القسم ٣) ثم ينفذ الى أعماقه ليدرسه في انبثاقه سلوكاً حراً بحرية فردية مطلقة عليها أن تنشىء عالما دون أي عون من أي قدرة ، خارجية كانت أم داخلية (القسم الرابع) ويختم مميزاً بين ماهو يقيني في الفلسفة (الانطولوجيا) وما هو احتمالي (الميتافيزيقيا) .

وبكلمة فان الانطولوجيا الوجودية هي الكشف عن الوجود الانساني بكل ابعاده ، وكأن الـ - في - ذاته - لم يوضع إلا لإبراز ما هو لأجل - ذاته ، وكأن علاقة الأول بالثاني كعلاقة المادة عند برغسن بالديمومة المبدعة .

وعليه ففلسفة سارتر نتيجة لحركة بدأت مع ديكارت عندما انطلق هذا الفيلسوف من الذات كشيء مفكر على حد تعبيره لينتقل منها الى بقية الموجودات (الله ، المادة) وآلت ، عبر كنط ، الى هوسرل والمدرسة الفينومينولوجية .

ولكن بينما يرى ديكارت في الذات المفكرة (الكوجيتو) وجوداً مليئاً ، وبينما يحاول كنط الكشف عن بنيان الذات [1] ينكر هوسرل على

---

(١) هذا اذا كان الحق لنا بالحديث عن بنيان الذات عند كنط .

الشعور جوهريته ويوجه اهتمامه نحو موضوعات الشعور Coqitata ليكشف عن سر تحول الواقعة الى ظاهرة ، أو عن سر الظهور . أما سارتر فيحاول ، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة ، أن يرى الشعور مباشرة ، لا ليعرفـــه بمختلف أبعاده ومستوياته فحسب ، بل ليكشف عنه كما هو في وضعه الانطولوجي ، فيبدو له انسلاخاً دون فسحة حقيقية واعداماً وبالنتيجة عدماً . فالفينومينولوجيا الوجودية بدأت عنده في دراسة بعض نماذج الشعور (الانفعال ، الخيال ، الأنا العالية) ضمن حركة صاعدة كشفت عن فسحة الشعور الذي أصبح في (الوجود والعدم) نقطة انطلاق البحث في حركة هابطة أخذت بكل نتائج الكشف الأول .

وهكذا ، واعتباراً من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

١ – في الشعور شفافية خالصة وفسحة لامتناهية .

٢ – في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .

٣ – وفي الموجود لأجل – ذاته لزمناً يوجد ذاته اعتباراً مما سيكون (المستقبل والغاية) .

كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعة الاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر نحو لاشيء ، وهي في هربها هذا تنشىء العالم الانساني ، لا جوهراً ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنظم في علاقة واحدة ، هي أيضاً ما يتجاوز الانسان وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الأصل ، ليس جوهراً ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في – ذاته الأصلي المتحجر في جوازه ووقائعيته ... ومن ناحية اخرى ما في – ذاته – لذاته ، أو القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الأعلى لما هو في – ذاته الجائز ، ويتميز بأنه وراء كل جواز وكل وجود .

ثم يضيف : « والانسان ليس هذا الوجود أو ذاك لانه ليس موجودا : هو ماليس هو وليس هو ماهو ، انه اعدام ماهو في ـ ذاته الجائز من حيث ان ذات هذا الاعدام هي هربه الى الامام في اتجـــاه ماهو في ذاته وقد أصبح علة لذاته » (٩٠٧ - ٩٠٨) .

فكأن الانسان ، في حريته ، ينشيء القيمة مطلقاً ولا يجدها في الاشياء، فيرتد عن هذه في حركة اعدام هي حركته الدائمة ، باحثاً عن ذات الهـــدف ، وهكذا الى مالا نهاية .

او ان الانسان اكثر مما ينشيء ، فوجوده هو : من جهة هذا الفائض الذي هو لا متناهي العدم ، ومن جهة اخرى المشروع (الشروع في الوجود) الملتزم بموقف أو بنقطة من الوجود محدودة زمانا ومكانا ، أي بحدود لايستطيع أن يتخطاها ، اللهم الا في عملية الاعدام . ولما لم يكن بوسع الانسان ان يتحرر من الالتزام بموقف فهو بالنتيجة وجود عابر ، كشكل واقعة ، فناؤها في بذورها .

وهذا هو المعنى الأخير لثنائية « اللامتناهي في المتناهي » التي أبدل بها سارتر ، كما رأينا في مطلع هذا الكلام ، ثنائية « الوجود والظاهر » وهي تعين ، انطولوجياً ، بُعدي الوجود الانساني في حركته ، وتضم بين حديها هذا الوجود كله ، وبكل ابعاده الاخرى .

أو هـــذه هي فلسفة « التناهي » التي يرجع هيدجر[1] وبعض مؤرخي الفلسفة أصلها الى كنط عندما فصل هـــذا الفيلسوف بين الانسان والمطلق ، فكانت انطلاق حركة ترجع الانسان وعالمه الى حدودهما الانسانية .

---

(١) راجع كتابه : كنط ومشكلة الميتافيزيقيا .

ومهما يكن من أمر هذا التيار ، فالمهم بالنسبة الينا الآن ، هو أن سارتر ، هنا ، كما في مواقفه الاخرى ، دفع بفلسفة التناهي الى حدودها القصوى ، فبعد أن كان العقل مع أرسطو وخلفائه ، قوة الهية او اشتراكا في هذه القوة ، زالت قدسيته عنه فأصبح ملكة انسانية ، تنشأ عند سارتر مع العمل وتزول بزواله . وبعـــد أن كان المعنى مع افلاطون وخلفائه قائماً بذاته (نظرية المثل) اصبح مع سارتر مايقرره الانسان . وبعد أن كانت الحرية مع ديكارت لامتناهية كالحرية الالهية ، صارت هنا مرتبطة بموقف ومنفتحـــة ولكن على سراب . وكذلك عالم الانسان فهو انشاء صائر الى زوال .

وبهذا يقول سارتر عن الوجودية انها انسانية لانها تلقي مسؤولية العالم الانساني على الانسان الذي يوجده هو ومعناه .

* * *

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الى المسألة الانطولوجيـة كما طرحها في مقدمتـــه ليحيط بأبعادها الكبرى والأخـــيرة ، مميزاً في الفلسفة بين ماهو يقيني وما هو احتمالي ، أو بين الانطولوجيا التي تعرف بالوجود والميتافيزيقية التي تتساءل عن أسبابه ومبرراته . ذلك انه ، اذا كان الكتاب موجهاً بالدرجة الاولى نحو الكشف عن الحرية ، فالحرية لاتفصح عن اعماقها الا اذا اعتبرت في مجموع الوجود ، لاسيما وانها ، في نظر سارتر ، بعده الاساسي .

وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية -ما الوجود في الموجود ؟ - على انها في نظره ، مسألة الوجود الكلي او كل الوجود ، ويجيب عليها .

كنا في مطلع هذا الكلام قد ميزنا مع سارتر بين منطقتين في الوجود :

ماهو في - ذاته على انه « هناك » ، لامعنى ، لاعقل ، وما هو لاجل - ذاته على ان وجوده اعدام لكل وجود . ولكن ألا نكون بهذا التمييز قد اقمنا فاصلاً يقطع بين الاثنين ؟ (٩٧٣) الا نكون قد وضعنا الواحد بجانب الآخر بحيث يصبح الاتصال بينهما مستحيلاً ؟ (٩٧٩) . هذا السؤال يطرحه سارتر في الخاتمة ، كما في المقدمة ، ليجيب عليه بلا ، اذ أنه بالاضافة الى ان ماهو لاجل — ذاته لايوجد الا بوجود ماهو في — ذاته ، فهو بانبثاقه اعداماً يؤلف بين الاثنين في وحدة تركيبية (٩٧٤) هي رابطة قبلية او سابقة للتجربة (٩٨٠) لانها شرط كل شعور وكل تجربة .

هذه الرابطة ليست ديالكتيكية بالمعنى الهيجلي والماركسي للكلمة لأن حديها لاينطويان تحت وحدة تركيبية تؤلف بينها ، وعلى انها شبيهة لحد بعيد برابطة (الذات بالغير) عند افلاطون لأن وجود (الغير) في الحالتين مستعار (٩٧٥) أو مستمد من وجود (الذات أو ماهو عين ذاته) فهي تختلف في نقطة أساسية عنها ، وهي أن الغير الافلاطوني جنس من أجناس الوجود الكبرى ، أي لاذاتي ، بينما هو هنا الشعور الفردي الذي ينبثق تساؤلاً ومغامرة فردية (٩٧٦) .

ان عالم سارتر يختلف جذريا عن عالم الديالكتيك بكل انواعه ، لانه مجموعة كل أو شمول فردي وعيني (مشخص) كما يقول سارتر (٩٧٦) ولأن الشعور ، فيه ، واقعة فردية اوفريدة لاتنطوي تحت أي تصنيف ، واخيراً لأنه لايوجد تبادل بين الحدين هنا (٩٨٤) .

ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلب باطن (٩٧٥) ، وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة الـ في — ذاته على جوازه ، « وعفانعيته » (٨٩٣) كما يقول سارتر ،

وتهديم لذاته ، كما يقول ايضاً (١٦٨) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو الذي يتجلى شعوراً . ولهذا فالشعور ينطوي كيانياً على تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى يفصح عن المرمى الأخير للانطولوجيا السارترية . فالشعور ، من طرف ، نسبي لأنه منسوب الى الفي - ذاته ، ومصاب مثله بالوقائعية ، ومن طرف آخر ، أي من حيث يضع نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » أو غير جوهري ، كما يقول سارتر (٩٧٥-٩٧٦) ؛ وفي حقيقته تساؤل انطولوجي لأن وجوده ليس معطى بل مسؤول (من السؤال) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي ذكرناها سابقاً : في وجود الموجود لأجل - ذاته تساؤل عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث . وما يسأل عنه ، مايسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ، أي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسططالي - التوماني للكلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما كان عاجزاً عن تحقيقه فهو انطولوجياً نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السؤال القديم ، السؤال الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقته قائلاً : « ما الذي ننسب اليـــه الوجود ؟ الكون Cosmos أم الكل ؟ أي الى ماهو في - ذاته المحض أم الى ماهو في - ذاته المحاط بغلاف من العدم ، الذي اطلقنا عليه اسم الموجود لأجل - ذاته (٩٨٠) .

ثم يجيب بما خلاصته : يجب أن يكون الوجود الكلي كالكائن العضوي تنظيماً تنطوي مختلف أجزائه ضمن تركيب كلي ، بحيث ان كل واحد منها ، اذا اعتبر على حدة ، يصبح مجرداً ، وهذا تصور قبلي سابق على الانطولوجيا ، ويشير الى « الموجود علة ذاته » ويضيف : « وليس من شك في ان هذا (الموجود علة ذاتـه) مستحيـل ، وتصوره ينطوي على تنـاقض » اذ

يستحيل ضم الموجود لأجل - ذاته والموجود في - ذاته في جنس مشترك (٩٨١ - ٩٨٢) ويختم هذه النقطة بقوله : « ان مسألة الكلية هذه ليست من قطاع الانطولوجيا » (٩٨٤) .

ولهذا فالوجود عند سارتر يقال على ثلاثة معان يحددها سارتر عندما يكتب : « فعند الانطولوجيا مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في - ذاته ، وما هو لاجل - ذاته ، والمنطقة المثالية لـ « علة ذاته » (٩٨٤) .

ولكن لما كانت المنطقة الثالثة التي يضيفها سارتر في الخاتمة ، منطقة مثالية ، اي غير قابلة للتحقق « فكل شيء يجري كما لو كان ماهو في - ذاته ، وما هو لأجل - ذاته يتجليان في حالة تفكك بالنسبة لتركيب مثالي ، لا لأنه حدث أن وجد اكتمال ، بل بالعكس لانه دائماً مشار اليه ودائماً مستحيل ، وهذا مايفسر « عدم قابلية انفصال مافي - ذاته عما هو لأجل - ذاته واستقلالهما النسبي » (٩٨٣) .

على كل فهذه هي تعاليم الانطولوجيا التي تقتصر على ادراك ماهو كما هو ، أي الوجود ، فتحدد مناطقه وتكشف عن بنياته وتنتقل بالاستناد الى الوصف الفينومينولوجي من انماط السلوك الى مصدرها ، أي ظهور ماهو لأجل - ذاته على اعتبار انه « الحادث المطلق الذي يطرأ على الوجود » (٩٧٦) ، ومعه يبدأ التاريخ .

اما السؤال (لم كان هذا ؟ وعلى هذا الشكل ؟ الخ ...) فلا معنى له انطولوجياً ، لأن كل سؤال لاحق بهذه الواقعة لامتقدم عليها (٩٧٧) وعلى الميتافيزيقيا ، وبشكل مشروع ، أن تحاول تحديد طبيعة ومعنى ماهو سابق

للتاريخ (٩٧٩) وان تضع الفرضيات التي تفسر ، ولكن بتفسير احتمالي « ما لايدخل ضمن نطاق الانطولوجيا (٩٧٦ - ٩٧٩) .

والواقع ان حدس سارتر الاساسي هو الوجود الانساني كحرية ، والحرية كواقعة شعورية تدرك انهــا ، بوصفها واقعة ، لايمكن ان تتقوم بذاتها ، وانها بحاجة الى الماهية لتبرر وجودها . وكل شيء يجري كما لو أن الوجود بمجموعه الذي هو ايضاً واقعة (فردية وعينية كما رأينا) اذ يتحسس بذات النقص ، يتفكك من الداخل لينبثق فيه الشعور معبراً عن ذات الحاجة وساعياً وراء ذلك الهدف . وعندئذ يبدو له « ماهو علة ذاته » أو « المطلق » (أي الوجود كما تحدد في الارسطاطالية) التومائية خلال القرن الثالث عشر) يبدو له بصيغة الغائب ، وهذا الغياب ، هذا النقص هو المحرك للوجود السارتري كله ، اوبشكل ادق وجود الانسان .

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بــين حدين : (ماقد كان) أي ماحققة و (ماسيكون) أي الغاية ، وبعدها ماهو علة ذاته ، أوبين حركتين : الرفض والهرب الى الامام ، فهو حركة فريـدة في فسحة العدم وشفافيته . وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة لا تقتصر على اعدام ما هو في - ذاته ، بل تهـدم نفسها من الداخل - الحرية تقرض نفسها (٧٦٣) - لتتجدد باستمرار ، وكأن مناطق الوجود ، كأن البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابراز هذه الحركة .

• • •

يمكن تجميع ما أخذ او قد يؤخــذ على الانطولوجيا السارترية في النقاط التالية :

١ - ترى الاشياء (الفي - ذاته) شتاتاً يضيف اليـــه الفكر النظام (السبب ، القانون ، وكل شرح آخر) من الخارج ، فهي لا تصلح كأساس لفلسفة الطبيعة .

٢ - وكذلك عالمها الانساني ، فهو مجموعـــة حريات ، كل منها كيان مستقل ، وكل منها تسعى لامتلاك الاخرى اذ تحولهـــا بالنظرة الى شيء تصهره في كيانها (١) ، فهي جذريا فلسفة فردية لا يمكن ان تبرر قيام التاريخ والمجتمع كوجودين مستقلين عن الفرد .

٣ - ان المطلق فيها (اذا صح وكان ما هو علة ذاته مطلقاً) حضور على صيغة الغياب ، فهو يحرك الوجود دون ان يتمكن من تقويمه ، والحرية لا تحيل إلا الى ذاتها ، فلا يمكنها ان تأمل في مستقبل أمثل ، كما في الماركسية ، ولا بأولى حجة ، في عالم آخر يشكر سارتر وجوده اصلا لأن مفهومه متناقض مع ذاته (الخالقة بشكل خاص) وهكذا يبدو الوجود الانساني عند سارتر كمغامرة فردية محكوم عليها سلفاً بالفشل .

ونستطيع ان نرجع هذه الاعتراضات الى واحد وهو ان العالم الانساني عند سارتر ، بالاضافة الى انه فردي وعيني وذاتي - او واقعي - ، ولأنه كذلك لا يمكن ان يتجمع ويصبح كلا (او مشمولا كما يقول الدكتور بدوي) إلا في واقعة هي الاعدام الذي ينشيء المشروع ، ولا يستمد الا من واقعة أخرى هي جملة الظروف المحيطة به ، او الموقف .

---

(١) لسارتر في علاقـــة الانسان بالآخر نظرية جديرة لجدتها بدراسة خاصة ومطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ في الفصل الاول ، القسم الثالث من كتاب (الوجود والعدم) .

ولما لم يكن بالامكان استنتاج واقعة من اخرى ، فالوجود اصلاً شتات، ونظامه عابر ، ومعقوليته مضافة اليه . والأهم من هذا هو أننا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الوقائعية المطلقة أي خط منطقي نقيد به مسبقاً سلوكنا ، ونحكم استناداً اليه على سلوك الآخر .

ولكن هذا ما أراده سارتر .

وهذا ما اشرنا اليه بقولنا ان الوجود ، صميماً ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقاً واقعياً ، وينتهي كما انبثق في مطلق اللاشيء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحن بمواقفنا ، نهدمه او ننشئه ، فلا قوام له بذاته .

والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتباراً من مستقبل نجدده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة .

واذا كانت علاقة الانسان بالانسان الآخر صراعاً ، فهي بذات الوقت، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع أقبله حراً ، كما أعرض عنه أو أهدمه متى شئت ، وبملء حريتي .

والوجود الانساني يبدع ذاته (وجوداً وماهية بآن واحد) في مشروع يتضمن معقوليته ومقاييسه ، وهذا المشروع هو الذي يدينه ، لا قوة خارجية . وما تماسك الانسان والعالم الانساني الا تماسك الحرية مع نفسها ، وأمانتها لما وضعت من أهداف.

وما عدا ذلك فهو « سوء نية » ، وفي لغة « الغثيان » ، « قذارة » .

فاذا ما نظرنا الى الأمور بهذا المنظار ، اذا ما انطلقنا مع سارتر من

حدسه الأمامي ، بدت لنا الاعتراضات التي أوردنا مرفوضة سلفاً لأنها و زائدة، أو مقحمة على فلسفة تطرحها وتجيب عليها من أفق آخر ، وفي أحسن الحالات، فهي بمثابة حدود(تعين ، على صيغــة السلب ، ما ليس من نطاق مشكلات (الوجود والعدم) .

ولكن (الوجود والعدم) ليس ، على أهميته ، كل سارتر ، وعلى أنه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلته مراحل اخرى . وسيعود سارتر في موسوعة أساسية ثانية ـ نقد العقل الديالكتيكي ـ الى موضوع المجتمع والتاريخ، فيستنبط مفاهيم جديدة تغني الوجودية وتتدارك ما فات الكتاب الاول .

ومن ثم فان سارتر يعتبر مؤلفاته (سواء الادبية منها او السياسية أو الفلسفية ، وبالنتيجة الكل واحد) بمثابة مواقف نظرية تستجيب لظروف راهنة وتتخطاها كما يتخطى الفكر النظري الفكر العملي ، ولهذا اطلق على مقالاته عندما جمعها اسم (مواقف) . أو ليست الحرية جملة مشروعات ، كل منها ، وان كانت قفزة جديدة ، فهي تنتظم في مشروع كلي هو مشروع وجود .

واذا كان (الوجود والعدم) موقفاً حاسماً ومشروعاً أساسياً في نموفكر سارتر وفي تاريخ الفلسفة فلأنه يسأل عن الموقف والمشروع والحرية ، الخ . . . انطلاقاً من السؤال الذي تتجمع فيه كل الأسئلة : ما الوجود في الموجود ؟

ولهذا كان الاعتراض الجذري الوحيد على هذا الكتاب الكبير معنى ومبنى هو التالي : اذا كان الوجود بذاته أصم أبكم فكيف نقوله ؟ :

اعتراض وحيد لأنه سابق على كل سؤال ، وعلى كل فلسفة أن تجيب عليه بشكل او بآخر ، ضمناً او صراحة .

اعتراض جذري لأنه يثير مشكلة سابقة على كل مشكلة اخرى .

يبدأ التحول نحو الفلسفة الحديثة مع ديكارت ، فبينما كانت الفلسفة قبله تنطلق من الوجود ، تنطلق من الوجود للكشف عن نظامه ومعناه ، جعلها تنطلق من الذات لتكتشف الوجود .

ويصبح التحول قطيعة قائمة في قلب الفلسفة عندما ينكر كنط امكان قيام الميتافيزيقا . سواء منهـا العامة (الانطولوجيا) أو الخاصة (الله، النفس، العالم) - علماً له من اليقين ما لبقية العلوم . والواقع أن التحول كان في حقيقته العميقة من فكرة الحقيقة إلى فكرة اليقين ، (وهي فكرة ذاتية) ، كما يراها هيدجر . لم يكن قصد كنط تهديم الميتافيزيقا ، وإنما إخضاعها لنقد صارم يتناولها من حيث المبدأ (أي من حيث امكان قيامها علماً) وذلك بقصد إنشاء ميتافيزيقا جديدة تبنى عليها بقية العلوم . ولكن عندما يخرج كنط عن وقاره فيقول : ليس بوسع الإنسان أن يتعلم حتى يومنا هذا أية فلسفة ، إذ أين هي هذه ؟ ومن يملكها ؟ وبأية علاقة نعرفها ؟ [1] فهو يفتح ثغرة يعتقد أنه سيسدها . ولكنها ، في الواقع ، بقيت مفتوحة .

فبعد نقد كنط من ميتافيزيقا علماً (أي للأرسطاطالية التومائية) تحولت الفلسفة تدريجياً إلى « وجهات نظر » . وأصبح هذا التحول أمراً راهناً في أعقاب الهيجلية ، وحتى أوائل القرن العشرين .

وبعد نقد كنط وغيره لنظرية المثل الأفلاطونية ، أصبح المعنى مضافاً إلى الوجود لا من صميمه . ويبلغ التشكيك بالفلسفة حده الأقصى مع نيتشه الذي يرى أن العدمية (Nihilisme) أصابت الصميم من الفكر الغربي بعيد انبثاقه

(١) كنط ، نقد العقل النظري المحض ، الفصل قبل الاخير .

قبل سقراط مباشرة ، مع أفلاطون وأرسطو ومن ثم مع المسيحية . فهوتها تتسع (الصحراء تنمو) ولسوف تقوض الحضارة إذا لم يتجدد الفكر العربي من الداخل بالرجوع الى اصوله الأولى الاغريقية ، فيعتبر الانسان الراهن نفسه حلقة في سلسلة يجب أن يتحقق في نهايتها الانسان الاعلى (١) .

ومع أن محاولات كثيرة قامت لتفسير الفلسفة على انها حلقات متصلة ، ووجهات نظر يتمم بعضها البعض الآخر في تاريخ متصل ، أو على أنها أجزاء من كل عضوي هو الفلسفة المستمرة (هيجل بشكل خاص ، ومن ثم برنشفيك) فالتشكيك بقيمة الفلسفة علماً أوقعها في أزمة ما تزال حتى الآن قائمة في صميمها .

وكانت أولى المحاولات للنهوض بالفلسفة من عثرتها ، لارسالها على قواعد صارمة تجعل منها مرة ثانية علماً ، هي المحاولة التي قام بها هوسرل في منهجه الفينومينولوجيا . تلتها محاولة هيدجر وسارتر في بعث الانطولوجيا على أسس جديدة تتجاوز الأزمة الكنطية ، وتعيد للفكر الفلسفي دوره الأول في إنشاء الحضارة ، حضارة العلم والتقنية ، كما أن كارل ماركس كان قد سبق كل هؤلاء في محاولة ما تزال حتى الآن مستمرة لانشاء قاعدة نظرية (فلسفة) للممارسة العملية والنظرية . فأين موقع (الوجود والعدم) من هذه المحاولات ؟

ان الجواب على هذا السؤال يستلزم الاجابة على سؤالين مسبقين ؛ جواباً كنا اشرنا اليه لماماً في هذه الدراسة . ألا وهو : ما الفلسفة بشكل عام ، وما موقع الانطولوجيا منها بشكل خاص .

---

(١) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ارادة القدرة ، وهذا الكتاب الأخير هو الخلاصة الحقيقية لفلسفة نيتشه اذا صح وكانت له فلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة .

ولما كان هذا السؤال الشامل هو كل التفكير الفلسفي بمعناه الدقيق ، وربما كل الحضارة الحديثة بما هي حديثة ، فلن يتجاوز كلامنا حدود الخطوط العريضة تمهد السبيل لجواب لا تتسع له هذه الدراسة . والواقع أن التساؤل عن الفلسفة مشروع يستلزم منا ، نحن العرب (ونحن على ما نحن عليه من تخلف في هذا المضمار) دراسات ينهض بها عدد من المفكرين خلال سنوات .

إن الفلسفة ، بالمنظار الذي ننظر به اليها الآن ، جواب على سؤال تطرحه المرحلة التاريخية على الفكر ، جواب هو بدوره سؤال يستثير جواباً آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية له . ولهذا قيل (أفلاطون وبعده أرسطو) انها نشأت من الدهشة . فالانسان العادي لا يرى في الحادثة ، صغيرة كانت ام كبيرة ، إلا ما تبعثه في نفسه من انفعالات . أما المفكر فيراها في كل تستمد منه معناها وحقيقتها ووجودها . والسؤال الفلسفي سؤال عن المعنى والحقيقة والوجود .

والفلسفة أيضاً استشفاف من مستقبل حاضر ، يجعل منه حضوراً به يتقدمُ السلوك ، أو تتقدمُ بالممارسة النظرية والعملية ؟ على حد تعبير ماركس .

والفلسفة أخيراً محاولة يقوم بها العقل للاحاطة بعالمه وتعقيله (لا تستمد قوانينها إلا من ذاتها ، يقول أرسطو) . في ذلك عظمتها وبؤسها : عظمتها ، لانها أسمى محاولات الانسان واكبرها شأناً ، وبؤسها لأنها تدعي مثل هذا . فالعقل بعد من ابعاد الوجود يدعي الاحاطة بذاته وبالوجود للسيطرة عليها .

اما الانطولوجيا فهي المحور الذي سترتكز فيه كل المشكلات الفلسفية محور به تبدأ وإليه تنتهي دون ان تدركه لا في نقطة الابتداء ولا في نقطة الانتهاء .

ومعنى الكلمة الحرفي (علم الوجود) ، نحتها عقل مدرس (في القرن الثامن عشر) يعنى بالتصنيفات المجردة اكثر مما يعنى بتحسس الواقع الحيي ،

فهي تعبير هجين لانه يحدد بتحديد مدرسي ضيق مشكلة يجب ان تبقى دوماً معلقة ومفتوحة (ابداً موضع إشكال ، كما يقول ارسطو) . ومع انها لا تفصح عما تريد ان تفصح عنه فلا غنى عنها للباحث في شؤون الفلسفة يستخدمها بفجرها دوماً.

ان مشكلة الانطولوجيا او بالاحرى مشكلة الوجود قديمة قدم التفكير الفلسفي :

دل عليها شعراً بارمنيدس وهيرقليطس ،

وابدع مشكلاتها افلاطون ،

وصاغها ارسطو عندما وضع إشكالاتها (يقال الوجود على معان عدة) وحدد احراجاتها (apories) او تناقضها على حد التعبير الكنطي ،

وانشأها توما الاكويني علماً متكاملاً له ماله وعليه ما عليه ،

وزحزحها عن قاعدتها ديكارت اذ جعل من الكوجيتو حاملاً لمشكلاتها ،

واوقعها كنط في ازمة ما تزال قائمة ،

وصاغها من جديد هيجل منطقاً كلياً اذ وحد بين الفكر والوجود ،

وتجاهلها كارل ماركس مع انها قائمة في الافق البعيد من فلسفته ،

وحاول هوسرل في محاولة لم ولن تكمل إعادة إنشائها من نقطة انطلاق ديكارت ،

وها هو الآن هيدجر يشق فسحة تمهد السبيل لاستعادتها كما بدا لاوائل مفكري الاغريق حدساً شعرياً ــ اسطورياً .

وتثير الانطولوجيا من المشكلات اكثر مما تحل، اولاها السؤال الارسطالي (ما الوجود في الموجود ؟) اي (مــاذا نقصد بكلمة وجود عندما ننسبها الى الموجود ؟) . يليها ويفسرها واذا صح وكان لها هنا ثمة تفسير) ما القول ، ما

الفكر (والاثنان واحد) في الوجود . ومعناه : هل يستطيع الكلام المعقول ان يقول الوجود .

وتتفرع عن ذلك تساؤلات وتساؤلات :

ما هي مفاصل الوجود التي تخطط طبيعته « الديالكتيك الأفلاطوني » ؟

ما نظام الموجود وكماله « أرسطو والمنهج التحليلي » ؟

ما علاقة الموجودات بالموجود وكيف تشترك بوجوده «توما الاكويني»؟

ما الحامل لمظاهر وظواهر الوجود « كل الفلاسفة » ؟

ما الوجود اذا أردنا أن نستعيض عن تفسيره بتحويله «كارل ماركس»؟

ما الزمان في الوجود « هيدجر » ؟

ما الحرية في الوجود « سارتر » ؟.. وغيرها وغيرها .

* * *

قيل : الوجود لا يُعرف ، بل يُعرَّف به .

والواقع انه لا يُعرف ولا يُعرَّف به .

فهو رؤية وأفق : رؤية بمعنى مرمى النظر « النظرية من النظر » ، بها يصبح حضوراً تستمد منه الموجودات ماهيتها وجوهرها لا بالمعنى المألوف لهاتين الكلمتين ـ الماهية : نظام الموجود ، الجوهر : الموجود في فرديته ـ بل لأنه يمنحها قوامها فتصبح عياناً « قائمة أمام العقل لا يدركها » . إنه ينفذ فيها وعبرها فيوجد بينها بوحدة تتحقق وتتلاشى بآن واحد .

أفق ، بمعنى أنه غاية « الهدف وتحققه » تفصل بينها وبين الموجودات نسمة ذهنية يطرح فيها العقل مشكلاته وتساؤلاته دون أن يتمكن من تجاوزها .

فالوجود في حضور وفي غياب مستمرين ، إذ متى حضر بحضور المطلق

٥ *

انمحت الفسحة « فسحة الفلسفة » وانتهى دور العقل فحل الصمت محل الكلام . وهذه هي دعوى الصوفية ، تزعم تجاوز الفلسفة « الفكر » بتحقيقها تأملاً في المطلق واتحاداً به. ولهذا كانت الماركسية على طرفي نقيض مع كل صوفية كانت وستكون لأن هدف الماركسية « الشيوعية » هو تمام العمل لاتمام النظر .

فعندما يرى أفلاطون كمال الوجود ، ويشبه الخير بالشمس ، عندما يرى في الموجودات مثلها « هيئتها » يشير ذلك الى أمرين : الاول هو أن الوجود نظام مبين يتحدث الى ذاته « وبالتالي الينا » في مفاصله الكبرى « المثل » . الثاني هو أن الوجود بوصفه نوراً يجعل من الموجودات حضوراً ماثلاً أمام البصيرة (١) .

ويوضح أفلاطون هذه النظرة الكلية للوجود في مختلف محاوراته :

فالوجود في (المأدبة) جمال ، وفي (السفسطائي) عقل وحياة ، يعقل ويحيا في تعارضاته الديالكتيكية (أجناس الوجود الكبرى) . وفي (الفيلبس) حدود فصلت انسجاماً رياضاً (المثل ايضاً) من مادة معقولة هي اللا محدود . وفي التعاليم غير المدونة وحدة مطلقة بها تتقدم كل الوحدات الأخرى (٢) .

فالوجود (الافلاطوني) خيرٌ ناطقٌ ، به تصبح الموجودات قولاً خيراً ، فتفاوت بنسبة قربها أو بعدها منه . ولهذا كانت التربية عنده هي إنشاء الإنسان إنشاء كماله في التعبير المبين عن الخير .

كان أفلاطون شاعراً وفيلسوفاً وسياسياً ، أراد أن يُحيط بالوجود ينشؤه نموذجاً تحتذيه الامم والأجيال بعده .

---

(١) راجع بشكل خاص الجمهورية ، أسطورة الكهف. وكلمة (بصيرة) أقرب الى المعنى الذي قصده أفلاطون بـ (Nous) من كلمة (عقل) التقليدية .

(٢) راجع المقالة (١٣) والمقالة (١٤) من كتاب (ما وراء الطبيعة لأرسطو) حيث يتحدث عن هذه التعاليم

أما أرسطو فكان معلماً ، له أولوية المعلم كما رأى اجدادنا ، إذ إنه هو الذي حدد بتحديد عقلي وبدقة المعلم العبقري نهج الفلسفة ودستورها وفسحتها وديالكتيكها :

نهجها : ربط المفاهيم ببعضها استنتاجاً فتصبح قولاً عقلياً خالصاً .

دستورها : المبادىء الاولى ، بها يبدأ العقل فيصبح قوله علماً كلياً .

فسحتها : الموجودات تدل على الوجود ، والوجود يتباعد عنها بنسبة اقترابها منه في القول المعقول . ولهذا بدت له المعاني الاساسية في الفلسفة إحراجات apories تتعارض فيما بينها الى ما لا نهاية لها .

ديالكتيكها : استعادة المشكلة الاولى الى ما لا نهاية له . (ستبقى مسألة الوجود في الموجود موضع إشكال الى ما لا نهاية له) .

فالانطولوجيا عنده هي علم المبادىء الاولى والعلل الاولى ، وهي أيضاً علم الخصائص التي تتقوم بها كل الموجودات فتصبح معقولة (القوة والفكر ، العلل الاربع ، الخ) . وهي اخيراً العلم الذي يقول بقول لا ينتهي ما يلحق بالوجود من سمات اولى (الوجود ، الوحدة ، الخير ، الحقيقة ، الخ ..)

أما الوجود فهو الموجود الفرد في تفرده (الجوهر) وفي نظامه (المادة والصورة) انتقالاً من القوة الى الفعل . وقمته مطلق التحقق (Energeia الفعل في الترجمة العربية) تصبو اليه الموجودات نزعة تفصلها عن غايتها فسحة لا تستطيع اجتيازها . هذه الفسحة هي مجال الحركة : حركة الكون والفساد ، حركة الطبيعة ، حركة الانسان ، حركة العقل : إنها فسحة العقل والفلسفة .

* * *

كانت المشكلات الاجتماعية والثقافية المطروحة على بساط البحث في زمن

افلاطون وارسطو (نهاية دول الاغريق وقيام امبراطورية اسكندر المكدوني) كثيرة منها ، في المجال الثقافي ، امكان تعقيد الكون بالانتقال من تفسيره الاسطوري إلى تفسيره العقلي . كان المفكرون قبل السقراطيين قد رأوا في هذا الكون نظاماً (كوزموس) تربط أجزاءه بعضها ببعض الضرورة التي هي في صميمها (اللوغوس) اي قول وعقل ، او عقل يتحول الى قول معقول ، فاللوغوس الاغريقي هو الفسحة الكونية - الانسانية التي تجلى فيها الوجود لهم كمالاً محدوداً ومعنىً موحداً وانسجاماً كلياً وقولاً مؤلفاً عبروا عنه شعراً ومعماراً وفلسفة .

اما في القرن الثالث عشر ، فكان على الفكر ان ينقل الكشف الاغريقي - مفاهيمه ومقولاته ومعانيه - من كون قائم في ذاته من الازل والى الابد ضرورة عقلية محدودة ومغلقة ، الى كون مُحدَث كما يقول العرب ، اي جائز بجواز مطلق ، أبدعه من العدم على صورته ومثاله خالق لا متناهٍ في حريته وفي عقله .

في الانتقال من فسحة الكمال العقلي الى فسحة لا متناهي الحرية ، تكمن ثورة العصر الوسيط الفلسفية ، التي ، وان كانت قد أدخلت على الأطر العقلية الاغريقية تبديلات جذرية ، فانها لم تستكمل كافة الشروط التي تمكنها من التعبير عن ذاتها تعبيراً كاملاً .

ومع ذلك فقد كانت التومائية ثورة حقيقية في الفلسفة فجّرت برفق مفاهيم ارسطو ومقولاته ، ممهدة بذلك السبيل الى تفجيرات اخرى ما تزال مستمرة حتى الآن :

فالقوة عند ارسطو اصبحت مع الا كويني امكاناً ، والضرورة جوازاً . والفعل أغني باضافة الارادة المبدعـــة من العدم الى العقل المنظّم ، والوجود حضوراً ، اصبح صورة الله في خلقه تتجلى عناية ومحبة .

واذا كانت الموجودات عند ارسطو تدل على الوجود دون ان تدركه ، فالوجود عند الأكويني حدس قائم في صميم العقـل الانساني ، وهذا الوجود هو فعل الوجود او الوجود بالفعـل ، له ملء الوجود (كل الكمالات بالذات لا بالاشتراك) في تفرده وعلوه .

امـا الموجود الفردي العياني (الجوهر عند ارسطو) فحاصل ، عند الأكويني ، على وجوده ولواحق هذا الوجود ممن له ملء الوجود اشتراكاً ليس محضاً ولا تواطئاً ، وانما مماثلة (اتفاق من وجه واختلاف من وجه) .

هذه الأطر المجردة استمدها الأكويني من ارسطو بعـد ان حرّفها ، ضيقة بالقياس الى الرؤية الانطولوجية التي انبثقت عنها فلسفته . ومع ذلك فقد أدخلت على عالم الضرورة الاغريقي بعداً جديداً هو الحرية في لا تناهيها ، وهذا البعد فسحة اتسعت تدريجياً لكل ضروب المعقوليـات واللا معقوليـات . وما (عبث) سارتر وزملائه الا واحد من هذه اللا معقوليات التي انبثقت عن فكرة جواز الموجود الدينية .

★ ★ ★

كان العقل مع الاغريق وفي العصر الوسيط صورة الله في خلقه ، ونوراً هو قبس من النور الأسمى . فكل ما في الكون معقول يدل على العقل الكلي ويرتبط به .

وما ان يطلع عصر النهضة مع غاليله وغيره على الانسانية بالفيزياءالرياضية

(تطبيق الرياضيات على دراسة الظواهر) حتى يبدو العالم الخارجي ، عالم المادة أصم أبكم ، لا (صورة) تنظمه ولا (مثال) يضيء ظلمته ، ولا (روح) تحركه من الداخل . ولكنه في صمته المطبق قوة يستطيع الانسان بتحويلها الى أشكال هندسية والى معادلات ودساتير جبرية ، ان يخضعها لمشيئته حتى لكأن عقله خالقها ومبدعها . ولسوف يفجرها طاقة يرتفع على اجنحتها الى الفضاء الخارجي .

على هذا الشكل زعزعت الفيزياء الرياضية من الداخل اللوغوس الاغريقي ولكن دون ان تقضي عليه ، فهو ما يزال على أساسها وفي أساس كل علم وكل فلسفة . زعزعته عقلاً وتعبيراً : فالعقل اصبح يقرأ الموجودات ارقاماً ، ويعبر عنها صناعة واصطناعاً وبالنتيجة ينشئها موجودات آلية على صورته ومثاله ، تشترك معه لا مع العقل الكلي ، ومنه تستمد حياتها ووجودها .

فما الفسحة العقلية التي يجب على العقل الفلسفي ان ينشئها كي يعبر عن الكشف الجديد قولاً يرتبط بالقول الاغريقي ، كي يربط الحضارة الحديثة بأصولها الاغريقية ؟ تلك هي المسألة التي أثيرت مع ديكارت وما تزال حتى الآن ولزمن يبدو بعيداً موضع اشكال ... مسألة صاغها كنط في تساؤله الاقتصادي الحاسم: ما العقل ؟ ما حدود مفاهيمه ؟ وما مدى صلاحية هذه المفاهيم في التعبير عن المعقول .

هذه المسألة وهذه التساؤلات زحزت الانطولوجيا الكلاسيكية عن مواقعها الأولى ، فركزها ديكارت على ثلاثة محاور اصطنع التأليف بينها اصطناعاً لم يقنع خلفاءه :

المادة امتداداً ،

الذات المفكرة (الكوجيتو) حاملاً للموجودات ،

الله حرية تتصرف بالحقيقة كما تشاء ، وعقلاً ضامناً لنظام ينشئه باستمرار.

فكانت مثنوية التناهي (محدودية العقل الانساني) واللامتناهي (حرية الانسان على صورة الحرية الالهية) .

كما كانت مثنوية المذاهب الفلسفية في انقسامها الى مادية ومثالية ذلك الانقسام الذي حاول هوسرل تخطيه في الفينومينولوجيا كما قلنا .

وتبقى أزمة العقل الحديث هذه معلقة الى ان يفجرهـا كنط في نقد للميتافيزيقا يحول حقائقها الى مغالطات (نقد علم النفس النظري) ونقائض (نقد الكوزمولوجيا النظرية) وسفسطات (نقد الالهيات) .

والواقع ان كنط الانتقادي اعـاد انشاء الميتافيزيقا في مصادرات (العقل العملي) .

كما أنه أعاد انشاء الانطولوجيا على مستويين : الواحد جلي واضـح ، والثاني تبدو بوادره وتبقى معالمه الكاملة مضمرة .

للعقل عند كنط وظيفتان : الأولى انشاء العلم (ويقصد بـه الفيزياء الرياضية كما وضعها نيوتن) وهي مشروعة لوجود حدس حسي في الانسان يقدم للعقل معطياته . والثانية انشاء للميتافيزيقا علماً موضوعياً ، وهي غير مشروعة إذ لا يملك الانسان حدساً يربطه بموضوع الميتافيزيقا (خلود النفس ، الحرية ، الله). ولهذا فالانطولوجيا الكنطية في مستواها الأول هي انطولوجيا (الموضوع: ماهو قائم امام الذات على شكل موضوعي) ينشأ من التلاقي بين معطيات الحدس الحسي وبين مقولات الفهم ومبادئـه . فـ (الموضوع) هو التعبير المثالي عن (الجوهر) الارسطالي ، اذ ان هذا متقدم بذاته لحد بعيد ، أما (الموضوع)

الكنطي فالحامل له هو الأنا العالية يربط في (الاحكام التركيبية) بين المقومات العقل لا (موضوع) .

فاذا ما تخطينا هذا المستوى لنتساءل عن الوجود بما هو وجود نقع عند كنط على هذه العبارة المعروفة : « ليس الوجود على ما يبدو محمولاً واقعياً ، أي ليس مفهومـاً لشيء ما يمكن ان يضاف الى مفهوم شيء آخر . انه مجرد (وضع) لشيء او لبعض تحديدات في ذاتها . »[1] ويشير كنط بكلمة (وضع) الى الرابطة التي تجمع في الحكم بين المحمول والموضوع ، ويعبّر عن هذه الرابطة في العربية بكلمة (هو) الواضحة او المضمرة في الجملة الاسمية .[2]

هذه الفقرة التي لم يعرها كنط - على ما يبدو - ما تستحقه من أهمية ، هي التي حولت الانطولوجيا من صيغتها الارسططالية الواقعية الى صيغتها المثالية التي بلغت اقصى حدودها مع هيجل عندما حول هذا الفيلسوف الميتافيزيقا جملة وتفصيلاً، فكراً وواقعاً، الى (منطق) اي الى مجموعة ابعاد عقلية يستنبط بعضها من البعض الآخر في منظومة محكمة الحلقات هي كلية الوجود . والواقع ان هيجل في عمليته هذه ابلغ ، على ما يرى هيدجر ، الميتافيزيقا الغربية الى نهايتها اي الى الحد الذي لم يعد لها بعده من وسيلة للاستمرار . وهذا صحيح اذا لاحظنا ان المنطق بمعناه الدقيق قول يلغي كل قول .

ولهذا كانت الفلسفة بعد هيجل بحاجة الى من يقلبها رأساً على عقب لتنهض من جديد كما رأى ماركس ، اذ ان فسحة القول العقلي الـتي كانت الفلسفة

---

(۱) نقد العقل النظري المحض ص ٤٢٩ من الترجمة الفرنسية .

(٢) كثيراً مايشير الفلاسفة العرب بكلمة (هو) الى الوجود . راجع شرح ابن رشد لما وراء الطبيعة .

تطرح فيها مشكلاتها ، قد انطوت على ذاتها وانغلقت ، فاصبحت بحاجة الى تفجير جديد يعيدها حياتها . وكان ماركس رائد هذا التفجير ، املته عليه المرحلة الحضارية التي عاشها والتي مازال نعيشها الا وهي مرحلة الحضارة التقنية . ولهذا قيل عنه انه فيلسوف التقنية [١] . والواقع انه الممهد لهـذه الفلسفة لا واضعها اذ لم يكن بالامكان وضعها اذ ذاك ، والمجتمع الصناعي — التقني مازال في أوله .

ان الحديث عن انطولوجيا الماركسية امر شائك ، لأن ماركس رفض صراحة (سن الشباب) ، وضمناً (سن النضج) مفاهيم الفلسفة الكلاسيكية وأطرها ، كما ان خلفاءه ادانوا الميتافيزيقا ادانة قاطعة ، مع انهم ، هم وروائدهم كانوا ولا يزالون يتفاعلون معها وضمنها في محاولة تفنيها احياناً وتفقرها أحياناً دون ان تتجاوزها .

ينطلق ماركس في تفكيره الفلسفي من عبارته المأثورة : « اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم بتفسيرات متعددة مع ان المطلوب هو تحويله » [٢] وليس معنى هذا الكلام في نظرنا ان التفكير الفلسفي ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، مجرد تفسير ، فالفلسفة دوماً وأبداً نظراً وعملاً ؛ ولكن معناه ان المجتمع التقني فرض معطيات جديدة رجحت مرحلياً ، التحويل على التفسير ، او بالأحرى العمل على القول ، فعكست النظرة الاغريقية ، فنحن تجاه مرحلة جديدة من مراحل نمو العقل والحضارة ، مرحلة كشفت عن بعد جديد من ابعاد العقل ، هي كونه ممارسة عملية ونظرية بآن واحد ، او كشفت عن

---

(١) كوستاس اكسيلوس ، ماركس فيلسوف التقنية .

(٢) القضية ١١ من قضايا عن فيورباخ .

فسحة جديدة في الوجود الانساني هي الفسحة التي تمكن العقل من تنظيم الجهد المنتج صناعياً في أطر عقلية جديدة ، وقد أصبح هذا الجهد عملاً جماعياً .

ان الحامل الموجودات عند ماركس ليس المادة كما تصوّر خلفاؤه بل هو البراكسيس ، اي العمل المبدع تنتظم الموجودات عقلياً انطلاقاً منه . اما مقولة المادة فإشكال جديد من الاشكالات التي يشير اليها ارسطو في الكلمة المشهورة التي ذكرنا . ولسوف تبقى معلقة الى ان تستكمل الفيزياء الرياضية تطورها .

اما الديالكتيك الماركسي فلا يختلف عن الديالكتيك الهيجلي اختلاف المادية عن المثالية فحسب (وضعه على رجليه بعد ان كان يمشي على رأسه) فقد يكون هذا الاختلاف ملحقاً بآخر اهم منه وأعمق ، ألا وهو الأفق الذي تتحول فيه الموجودات (جواهر ارسطو) من طبيعية الى صناعيـــة . في (جوهر) ارسطو موجود قائم بذاته يكشف عنه العقل ، و (موضوع) كنط جملة أبعاد عقلية ينشئها العقل كقوة تركيبية . اما (موجود) ماركس فجملة يركبها صناعيا العمل الانساني المشترك .

من هذه النظرة الجديدة للوجود اشتُقت مفاهيم ماركس :

صراع الطبقات ، أملاه دخول الجماهير قوة جديدة من القوى المحركة للحضارة ،

الضياع ، أملاه حرمان العامل من نتاج عمله ،

المادية التاريخية ، املاها تفاعل الطبقات في سيرها نحو احلال العمل المشترك (اشتراكية) محل العمل الفردي (رأسمالية) .

ولهذا تستمد الماركسية معناها من الشيوعية ، وبها تتقوم .

ومع ان ماركس قد أعلن نهاية الفلسفة ، فقد بقي واحداً من كبار بُناتها لان إعلانه نمط من أنماط اللوغوس .

★ ★ ★

لنذكر مرة أخرى بنقطة انطلاقنا : الفلسفة جواب على سؤال تطرحه على الفكر الانساني مرحلة تاريخية معينة ، كيما نتمكن من وضع كتاب (الوجود والعدم) في اطاره التاريخي والفكري ، فنجيب عن السؤال الذي طرحناه على انفسنا في مطلع هذا الكلام ، ألا وهو امكان الانتقال من الوجودية الى الوجود (الانطولوجيا) .

(الحرية اعدام لوجود ، في ذاته سديم أصم وأبكم . بهذا الاعدام تؤكد ذاتها مشروعاً عابثاً فاشلاً به يتقوم العالم الانساني في مختلف أبعاده) ذلك هو الحدس الفلسفي - الانطولوجي الذي انبثق عنه الكتاب، أملته ظروف كانت فيها الحرية (وما تزال) تُداس ، وكان الانسان (وما يزال) شيئاً بين الأشياء ، ورقماً في جملة أرقام مخفقة .

وأول سؤال يُطرح انطولوجياً على هـذا الحدس (وهو سؤال كلاسيكي) : أيمكن للوجود ان ينتج عن العدم ؟ أيمكن للناس ان يكونوا في هذه الفسحة اكثر من دمى تتحرك بقدرة قادر لانعرف من هو ولا ماهو ؟ فالاعدام قوة لاتثبت بل تنفي . ان عالم سارتر الروائي كعالم فولتير : ظلال يحركها المؤلف ويتلاعب بها كما يتلاعب هاوٍ ساخر بشخوصه .

سؤال آخر : انبثقت الوجودية من موقف ديني وقفه قس بروتستانتي ضم في وحدة شخصية غريبة بين العبقرية والشذوذ ، وهو موقف الأنا الانسانية

فرداً متفرداً من الأنا الالهية ذاتاً متعالية مفارقة ، تفصل بينها هوة لايمكن تخطيها لانها هوة العدم المطلق . فاذا نقلنا هذا الموقف الديني الى موقف الحادي فكيف نترجمه قولاً فلسفياً منتجاً ؟ أو يمكن للوجود (بمعناه الكير كيجاردي) أن يتحول الى وقائعية وشيئية دون أن يفقد قيمته ؟

سؤال ثالث : أو يمكن للحرية اعداماً أن تنطلق وهي فراغ مطلق ؟

وأخيراً فهل يمكن لمرحلة تاريخية استثنائية ، مخيفة في استثنائيتها، ألا وهي مرحلة حكم المخابرات المتاربة وغير المتاربة ، أن تفسر التاريخ والوجود ، وقد انغلقت على ذاتها ضمن حدودها المرحلية ؟ أو يمكن لهذه المرحلة أن تفتح أمام العقل فسحة يستطيع العقل أن ينمو فيها أملاً لنظام انساني معقول وعادل ؟ هذه الأسئلة (احراجات) غير منتجة .

فقلسفة (الوجود والعدم) مفارقة .

ومع ذلك فحتى عندما دفع سارتر بالمفارقة الى أقصى حدودها ، حقق للانطولوجيا (على ضيق انطولوجيته الفينومينولوجية) اكثر من مكسب، منها :

١ – أعاد للسلب في الفكر الفلسفي مكانة كان قد منحه اياها هيجل وغابت بعده من أفق التفكير الفلسفي .

٢ – أخضع الكوجيتو الديكارتي والهوسرلي لنقد جذري طهره من شوائبه اذ أبرز فيه مواطن القوة ومواطن الضعف .

٣ – بيّن ان الحرية (أية حرية) لايمكن أن تتجلى الا في (موقف) ، وكان تحليله في هذا المجال حاسماً ، وربما نهائياً .

٤ – جعل من الزمن ، بعد هيدجر ، تزمناً ، أي انشاءاً مستمراً ، بعد أن حوّله كنط الى شكل فارغ من أشكال الحساسية المتعالية .

٥ - أخضع الانطولوجيا الكلاسيكية الى نقد مغرض ، ولكنه صارم. فلا يمكن لها بعد هذا النقد أن تتقدم وتنمو الا اذا تجاوزته .

٦ - عزل الحرية عن كل مايؤثر فيها ليراها برؤية مباشرة في وجودها الخالص ، فبدت له فسحة تتخطى كل منجزاتها وانفتاحاً مطلقاً وقدرة على الحفاظ على هذا الانفتاح،أو قدرة على التحرر من كل وجود متحقق . ولكن من المؤسف انه لم يجـد ليعبر عنها الا كلمات سالبة (العدم ، الاعدام ، الفشل ، الخ) تسلبها ماهيتها .

ويشعر سارتر أن الوجودية في تركزها حول الوقائعية ، اشياء وذاتاً انسانية ، لاينتج عنها الا انطولوجيا محدودة ومبتورة . يشعر ان الوجود الأصم لايستطيع أن ينطق مهما استنطقه الانسان ، فيحاول أن يتخطى موقفه هـذا بتأليف يجمع بين ماركسية ماركس ووجودية (الوجود والعـدم) فيكتب (نقد العقل الدياليكتيكي) فهل ينجح في مشروعه الجديد ؟

هذا السؤال لانستطيع الاجابة عنه لان الكتاب الجديد لم يكمل ، وهو بالاضافة الى ذلك ، بحاجة الى تحليل طويل .

وفي كل الأحوال ، ندئر الذي يتخطى ذاته باستمرار ، ولهذا التخطي ، واحد من اركان الفكر الفلسفي الحديث .

جوانب اقتصادية

من القضية الفلسطينية

يحيى عرودكي

اذا كان القدر قد شاء للقضية الفلسطينية أن تكون تجسيداً للوجود القومي العربي، وللاختبارات التي يتعرض لها الشعب العربي في مختلف المجالات القومية والدولية في القرن العشرين. فانه ليس بالمستغرب أن تحظى هذه القضية بالاهتمام الكبير الذي نلحظه في شتى انحاء العالم ومن قبل العديد من رجال الفكر والباحثين في العالمين العربي والاجنبي، الذين تناولوها بالدراسة والبحث والتمحيص من نواح عديدة، سواء منها السياسي والأيديولوجي والعسكري.

الا أن مايلاحظ في معظم تلك الابحاث والدراسات فقرها فيما يتعلق بالجوانب الاقتصادية التي رافقت القضية وتلازمها منذ وقوع الكارثة في عام ١٩٤٨ ، والتي تجاوزت آثارها الصعيد الأقليمي لفلسطين ، في بعضها ، الى الصعيدالقومي ، بحيث تناولت المصالح الاقتصادية لمختلف البلدان العربية الأخرى، بل انها امتدت أكثر من ذلك لتخرج الى الصعيدالدولي في بعضها الآخر. وهي تمس العلاقات الاقتصادية للدول العربية مع العالم الخارجي حتى لتؤدي بها الى بعض الحرج والاضطراب .

وملاحظة أخرى .. هي أن الابحاث والدراسات التي صدرت عن القضية ، والتي قدر لها أن تتناول النواحي الاقتصادية لها بالدرس والتحليل ، انما كانت في غالبها أبحاثاً اجنبية ، بل وحتى بعضها كان لكتاب اسرائيليين أو يعملون لخدمة اسرائيل ، وكلها تعرض تلك الجوانب وتتعرض اليها بشكل أو بآخر ، بما يمكن أن يدخل العالم الخارجي في متاهات وأخطاء بعيدة عن الواقع تجانب الحقيقة ، فتدفعه للسير في ركاب اسرائيل وتأييدها . حتى ليخيل الى المرء وهو يستعرض السنوات العشرين التي مرت على كارثة العرب الكبرى في العصر الحديث ، وما تخللها من المآسي التي روت ثرى فلسطين والأراضي المحتلة من البلدان العربية الأخرى ، ومن المهازل التي تترى في المحافل الدولية والعالمية بشأنها ، وكان هنالك تخطيطاً منظماً ، وأيد خفية تحاول أن تجرد القضية من كافة أبعادها ، لتحصرها في نطاق محدود من الاعتبارات والافتراضات ، بما يمكن للصهيونية أن توطد أركان دولتها في قلب الوطن العربي .

واذا كان هذا ماتهدف اليه الصهيونية والدول الاستعمارية التي تتستر

عليها ، فان كشف جميع جوانب القضية الفلسطينية ، ومنها الجوانب الاقتصادية، أمام الرأي العام العربي والدولي من شأنه أن يوضح التلاحم العميق لشعوب الأمة العربية بهذه القضية، وأن يفضح ما تجهد اسرائيل لإقناع العالم به؛ وحتى العربي منه، [من أن القضية ليست خلافاً بين شعبين منفصلين أرضاً ووطناً ، وانما هو بين شعب واحد هو الشعب الفلسطيني (عرب ويهود)]. كما أن من شأنه أن يؤكد على أننا والاجيال العربية القادمة، أصحاب مصلحة حقيقية ووثيقة في هذه القضية، وملتزمون مصيرياً بالدفاع عنها مهما عمدت اسرائيل الى تمويه الحقائق وطمسها .

ان تعدد الجوانب الاقتصادية التي رافقت القضية الفلسطينية ، لن يتيح لنا التفصيل فيها ، وانما سيجري استعراضها من خلال تقسيمها حسب الاصعدة التي تبدت عليها وهي : الصعيد الاقليمي (القطري) - الصعيد القومي - الصعيد الدولي .

وسوف نلاحظ أن هذه المواضيع ليست بعيدة عن مسامع العديد من العرب ولا عابرة على ذواتهم ، ولكنها مع ذلك لم يقدر لها التقييم والتقدير الصحيحان .

أولاً — على الصعيد الاقليمي

أو على الأصح على صعيد فلسطين نفسها فان هنالك ثلاثة موضوعات جديرة بالبحث :

١ - الأراضي والممتلكات العربية في الارض المحتلة :

عندما يثار موضوع هذه الاراضي والممتلكات، يتعرض الباحثون لموضوع الاضرار الاقتصادية التي لحقت بالعرب من جراء استيلاء الصهيونية على مساحات

واسعة وعدد وافر من الممتلكات العربية عقب مجزرة عام ١٩٤٨ وما بعدها ، عن طريق استخدامها وسائل الارهاب والعنف، لتهجير أصحابها العرب الشرعيين، وحرمانهم من استغلالها والتمتع بثمراتها ، عدا الأضرار الجسيمة التي لحقت بتلك الممتلكات مما امتدت اليه يد العدوان بالتخريب والنهب والتعطيل .

ولقد قدر أحد الكتاب الاسرائيليين ، وهو (ك ، هـ ، باروث) في كتابه «تخطيط اسرائيل» الصادر عام ١٩٤٨ ، « أن اسرائيل سوف تواجه خلال عشر سنوات من قيامها زيادة في السكان تبلغ نحو / ١٢٥٠٠٠٠ / نسمة ، وأنه لا بد لمواجهة هذه الزيادة ، من زيادة مساحة الرقعة التي يملكها اليهود في فلسطين بما مقداره / ١٢٥٥٠٠٠ / دونم أخرى ، اضافة للمساحة المذكورة والبالغة / ١٧٠٠٠٠٠ / دونم » .

ولقد دخل فلسطين بالفعل خلال العشرين سنة التي تلت مجزرة عام١٩٤٨ / ١٢٩٠٠٠٠ / نسمة حسب الاحصاءات الاسرائيلية نفسها ، كما أن عدد المستعمرات التي اقامتها في الاراضي المحتلة قد تطور خلال هذه الفترة اذ ارتفع من / ٣٢٦ / مستعمرة عام ٩٤٨ الى (٨٠١) مستعمرة عام ١٩٦٨ ، بعد أن كان لا يتجاوز / ٢٢ / مستعمرة عام ١٩٠٠ و / ٤٤ / مستعمرة عام ١٩١٤ . وبمعنى آخر فقد حصل الصهاينة على مساحات أكبر مما كان مقدراً لذلك وتقدر (غولدا مئير وزيرة خارجية اسرائيل السابقة) أن نسبة المهاجرين اليهود الى فلسطين سوف يتراوح بين عشرة آلاف وعشرين ألف مهاجر سنوياً . وهذا يعني مزيداً من العدوان على الارض العربية ، ومزيداً من اغتصاب مساحات جديدة وممتلكات عربية اخرى ، ومزيداً من حرمان اصحابها الشرعيين من استغلالها لحسابهم والانتفاع بثمراتها وما تحققه لهم من فوائد ومنافع .

١ - اللاجئون والعطالة :

العائدون من ابناء المناطق التي احتلها الصهاينة في الوطن العربي بمن درج على تسميتهم باللاجئين او النازحين ، لا يجر كون الوجدان العربي واحياناً الضمير العالمي الا من زاوية العاطفة ومشاعر الاحساس بالمأساة وبشعور الكرم نحوهم والاحسان اليهم .

ولكن هذا التقييم لتلك الكتل البشرية التي ناف عددها في أعقاب حرب حزيران على / ٢٤٥٤٠٠٠ / نسمة ، يجب أن يسير بخط مواز مع التقييم الاقتصادي لهذه القوى ، التي اصبحت نتيجة تشردها وتوزعها بين مختلف بلدان العالم ، وبصورة خاصة بين البلدان العربية المجاورة وفي مقدمتها الأردن وسورية ولبنان ، تشكل بعظمها جيشاً من العاطلين عن العمل وعالة على ما يقدم اليها من المعونات الدوليه والعربية ، وذلك بعد أن فقدت قدرتها على الانتاج ، وبعد أن اصبحت عبئاً على نفسها من جهة ، وعلى البلدان التي أوت اليها تحت ظروف الكارثة من جهة اخرى .

ومهما قيل في نوعية تلك الأعداد النازحة ، وفي امكانياتها وقدراتها على العمل والانتاج فانها بدون شك تمثل قوة عاملة معطلة ، كان لها دورها وامكانات الاستفادة منها في قطاعات انتاجية عديدة ، يأتي في مقدمتها القطاع الزراعي ، وكانت تمثل في الواقع قوة استهلاكية على مستوى لا بأس به من القدرة الشرائية بحيث تستطيع أن تسهم في تقدم الاقتصاد الفلسطيني وفي نمو المبادلات التجارية لفلسطين وخاصة مع الاقطار العربية والمجاورة منها على وجه الخصوص .

٣ ـ المواطنون العرب في الارض المحتلة :

هــل كان حظ العرب في الارض المحتلة افضل من حظ اخوانهم الذين غادروا تلك الارض مكرهين الى البلدان الأخرى ..؟؟

ويأتينا الجواب واضحاً على لسان اولئك الذين اتيح لهم أن يـدخلوا الاراضي المحتلة في مهمات فدائية ، أو ممن هربوا من السجن الكبير في ظل الاحتلال الاسرائيلي ، او من زوار اجانب شرفاء .. فلقد ثبت ان العرب الموجودين في الارض المحتلة ، عدا أنهم يتعرضون لأنواع مختلفة من الضغط والخضوع للقوانين التمييزية والتقييدية التي تطبقها السلطات الاسرائيلية (كأنظمة الطوارىء العسكرية لعام ١٩٤٨ ، وقوانين وانظمة الطوارىء المدنية ، وقانون العودة والجنسية ، وقانون التحديد الصادر في آذار ١٩٥٨ وقوانين استملاك الاراضي وغيرها) سواء في مجالات التعليم او التوظيف او الحصول على المياه والغـذاء والكساء والمأوى وتحديد تنقلاتهم وتقييدها بالحصول على اذن لكل سفرة ، فإن اوضاعهم الاقتصادية أصبحت سيئة بشكل لا يحتمل ، فلم يعد باستطاعتهم ممارسة نشاطاتهم الاقتصادية السابقة ، بعد ان وضعت المنظمات الصهيونية يدهـا على مختلف اوجه النشاط الاقتصادي في الارض المحتلة . واصبحت قطاعات الصناعة والزراعة والتجارة والخدمات وما يماثلها محرمة على العرب الا في اضيق الحدود واقسى الشروط . ولقد عبر عن هذا الوضع احد النواب الاسرائيليين المدعو يعقوب حزان اذ يقول : « لقد عمل الحكم العسكري على عزل المواطنين العرب بواسطة التمييز ضدهم في مختلف مجالات الحياة وبتحويلهم عملياً الى مواطنين من من الدرجة الثانية » .

وجاء في بيان نشره بعض رجال الفكر الاسرائيليين عام ١٩٥٨ « إن

الاغلبية الساحقة من السكان العرب في اسرائيل ، تعيش تحت نظام عسكري يسلبهم الحقوق الاساسية للمواطن ، انهم محرومون من حرية التنقل والسكن ، ولا يقبلون كأعضاء متساوي الحقوق في نقابة العمال ولا كموظفين في اكثر المؤسسات » .

ولقد كان من نتيجة ذلك ان تحول المواطنون العرب في الأرض المحتلةالى أجراء تستثمرهم المشاريع الصهيونية وتستغل جهودهم بأبخس الأجور ، بعد أن كانوا اصحاب الارض والمشاريع العربية ، وبقدرتهم ان يسهموا في تطوير الحياة الاقتصادية والاجتماعية العربية .

ثانياً — على الصعيد القومي

تبدى أهمية المواضيع التي برزت على الصعيد القومي من كونها تمس بصورة مباشرة المصالح الاقتصادية لمجموعة شعوب الامة العربية في مختلف بلدانها ويأتي في مقدمتها :

١ — نفقات التسلح :

على الرغم من ان الانطباع المباشر لدى المواطن العربي بالنسبة لموضوع الاستعدادات العسكرية التي تتخذها الدول العربية لمواجهة العدوان الصهيوني انما يأخذ أبعاده من طبيعة الظروف التي يحياها في ظل الاحكام العرفية التي تقتضيها تلك الاستعدادات من جهة او من إرتباطه عن طريق الخدمة العسكرية التي يؤديها هو او أحد من أهله من جهة اخرى . فان الرؤية لديه بالنسبة للآثار الاقتصادية لتلك الاستعدادات ربما كانت أوضح .

ذلك لأنه يؤدي بشكل متواصل نصيبه من النفقات العسكرية سواء عن

طريق مايقتطع من أجور عمله او مايدفعه كل مرة على المعاملات الخاصة بمصالحه كضرائب وإضافات على الرسوم او كتبرعات وهبات .

ومع ذلك فان هذه الرؤية تبقى قاصرة عن ان تكون شـــاملة ، وعن بلوغها كامل أبعـاد تلك الآثار . فالمعروف لدى الجميـع ان تلك الاستعدادات العسكرية التي مضى عليها اكثر من عشرين عاماً ، تتطلب انفاق جانب من موارد البلدان العربية . لكن الذي يقتضي معرفته ، ان هــــذه النفقات تزداد من سنة لأخرى ، بشكل أصبحت معه تلك النفقـــات لاتتناسب حجماً مع مواردها الاقتصادية ومع حاجاتها الحقيقية للسلامة في الظروف والأحوال العـــادية . فالاعتمادات التي ترصدها تلك الدول لشؤون الدفاع تفوق مجموع الاعتمادات المخصصة للخدمات الاجتماعية كالتعليم والعناية الصحية . وهي تمتص تقريباً القسم الأكبر من الاموال التي كان من الممكن ان توظف في المشاريع الانمائية ، عدا ماتسببه من ضغط على ميزان المدفوعات ، وعلى موجودات الدول العربيـة من العملات الاجنبية ، مما كان يفترض ان تخصص لشراء السلع الرأسمالية من وسائل الانتاج والمعدات والتجهيزات الضرورية لنموها وتقدمها الاجتماعي والاقتصادي .

وتقدر اعتمادات الدفاع التي رصدت في موازنات كل من الجمهورية العربية السورية والعربية المتحدة والمملكة الاردنية والجمهورية العراقية خلال العشرين سنة الماضيـــة بنحو (١٤٠٠٠) مليون دولار ، ويرتفع هذا الرقم الى نحو (١٨٠٠٠) مليون دولار تقريباً نتيجة مـافقدته الدول العربية من التجهيزات والمعدات الدفاعية في حرب حزيران ١٩٦٧ ، ومثل هذا المبلغ كان من الميسور ان يحقق تنفيذ عدد من المشاريع الإنمائية في البلدان العربيــة تقدر قيمتها بنحو (٥٠٠٠٠) مليون دولار وان يسهم في زيادة الدخل القومي لهذه البلدان اسهاماً كبيراً .

وبالإضافة الى ذلك فان من شأن الاستعدادات العسكرية لهذه الفترة الطويلة ، التأثير على مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبلدان العربية وعرقلة نشاطاتها ، بما تحرمها من العناصر والاطارات الفنية والعلمية التي انصرفت الى المجهود الحربي بدلاً من الاستفادة منها ومن جهودها في المجالات المدنية ، هذا عدا مايخلقه الاستعداد المتواصل والتأهب المتصل للمعركة من عدم الاستقرار في الحياة العامة لشعوب البلدان العربية .

٢ ـ عزل الاردن وبقية البلدان العربية :

الذين قدر لهم من العرب ان يعيشوا بعد عام ١٩٤٨ ، يستطيعون أن يتحدثوا عن الإمكانية التي كانت تتاح لهم في الانتقال بطريق البر من شمال سورية الى المغرب على المحيط الأطلسي مروراً بفلسطين ومصر ثم بقية بلدان شمال أفريقية دون صعوبات تذكر . وآخرون منهم كثيرون كانوا يعيشون قبل المأساة في حيفا ويافا وعكا وغيرها من المدن الفلسطينية ، وأقاموا فيها دون ان يحول بينهم وبين ممارسة نشاطاتهم الاقتصادية اي حائل آنذاك .

وربما كان أقدر من هؤلاء وأولئك على الرؤية الواضحة لذلك الماضي أبناء الأردن .

فلقد كان البلدان ، الأردن وفلسطين ، قطعة واحدة من بلاد الشام ، وكانت فلسطين واجهة الاردن على البحر الأبيض المتوسط والبلدان الواقعة على شطآنه وما وراءها . اما اليوم فانهم جميعاً والأجيال التي جاءت بعدهم ينظرون بعيون الأمل الى ان تعود الحال الى سالف الأيام ، ربما كان ذلك إنطلاقاً من مشاعر الإعتزاز بالتاريخ او إنسياقاً مع تصعيد الفكرة القومية لديهم .

ولكن المشكلة ليست مقتصرة على هذه المشاعر ، ولا يمكن تقييمها من

خلال ذلك . فلقد أدى وجود اسرائيل كظاهرة عدوانية في هـــذه البقعة من الوطن العربي الى تقطيع أوصال هذا الوطن بعد ان كان جغرافياً وقومياً وحدة متكاملة - من المحيط الى الخليج - يتيح لأبنـائه التنقل بين أرجائه والقيام فيها بنشاطاتهم الاقتصادية والتجارية دون صعوبات تذكر .

وتتمثل المشكلة بالنسبة للأردن بأنه أصبح في أعقـاب كارثة ١٩٤٨ مضطراً لتحمل أعباء إضافية ومواجهة ظروف صعبة عند استيراد حاجاته الضرورية وتصدير منتجاته عن طريق العقبة او المرافىء اللبنانية والسورية ، بعد أن كانت حيفا ويافا وعكا المرافىء الطبيعية له . وكذلك فقد وقع الاردن تحت عبء الاعداد الكبيرة من اللاجئين التي حلت في أرجائه ، والتي تزايد عـددها في أعقاب حرب حزيران ١٩٦٧ ، فأضافت الى متاعبه العديدة متاعب جديدة في حياته الاقتصادية والاجتماعية بما ضاع منه من منـاطق الانتاج الفنية ومراكز السياحة ومصادر الثروات في الضفة الغربية .

وما من شك ان أية أعباء جديدة مهما كانت ضئيلة لابد ان تؤثر بشكل ظاهر في تطوره الاقتصادي والاجتماعي وتعرقل مسيرته في التقدم والنمو .

وتشير الإحصاءات الى ان عدد المؤسسات الصناعية التي كانت في الضفة الغربية عام ١٩٥٩ بلغ (٤٣٨١) مؤسسة من أصل (٦٨٨٧) مؤسسة في مجموع الاردن ، وان عدد العمال في مؤسسات الضفة المذكورة كان (١٢٩٥٧) عاملاً من أصل (٢٣٠٦٨) عاملاً في مجموع مؤسسات الاردن . وان الدخل المتحقق من السياحة كان في حدود (٥ر٤) مليون جنيه استرليني وقد هبط بعد حرب حزيران الى أقل من مليون جنيه سنوياً نتيجة إنخفاض عدد السياح من (١٦٢٠٥٨) سائح الى أقل من خمسين الف سائح .

٣ ــ مياه الاردن والروافد :

مياه نهر الاردن وروافده بانياس والحاصباني واليرموك التي تنبع من سورية ولبنان والاردن والتي تبلغ كمياتها اكثر من (١٤٠٠) مليون متر مكعب تصب في بحيرة طبريا بعد أن يستعمل جزء يسير منها في إرواء مساحات محدودة على إمتداد هذه الانهار في البلدان المذكورة ، وما دامت هذه الميـــاه تضيع في البحيرة فليس هناك مايضير هذه البلدان اذا استفادت اسرائيل من تلك المياه .

بهذا المنطق الخبيث ، عمدت اسرائيل لسرقة المياه العربية وجرها الى النقب عبر قناة حفرتها في الشمال قرب بحيرة طبريا . ولقد صورت عملية تحويل الروافد والمشاريع التي باشرتها بهذا الشأن الدول العربية في سورية والأردن على انها مشاريع انتقامية من اسرائيل فقط .

أما المساحات الواسعة من الاراضي الممتدة في سورية والاردن ولبنان والتي هي بحاجة الى المياه حتى يمكن استثمارها ، والتي تعتبر تلك الروافد والمجاري الطبيعية لتوفير المياه اللازمة لها ،فقد غابت عن بال اسرائيل او بالواقع تجاهلتها ، كما غاب عنها أو تجاهلت ، مايمكن أن تؤدية مشاريع التنمية لهـــذه الاراضي المعطلة من ازدهار وتقدم للبلدان العربية الواقعة فيها ، وغاب عنها أيضاً أن سبب تعطيلها ناجم عن عدم توفر الأموال الكافية لدى تلك البلدان بسبب اضطرارها لتوفير الوسائل الدفاعية عنها تجاه الخطر الاسرائيلي ، وان هذا الخطر كان يطل على المشاريع العربية الروافد فيعطلها ليحمي اسرائيل ويغطي لصوصيتها لتلك المياه ، وليحرم البلدان العربية من احد مجالات النمو والتقدم التي تساعدها على مجابهة العدوان ورده .

٤ ـ قناة السويس :

خلال حربين عالميتين تعرض الشرق الأوسط كما تعرضت بقاع اخرى من العالم لجحيمها ، ومع ذلك فان قناة السويس لم تتعرض خلال هاتين الحربين لمثل ماتعرضت له من توقف وتعطيل واضرار نتيجة العدوانين الاسرائيليين على العربية المتحدة عامي ١٩٥٦ و ١٩٦٧ . وفي كل من الاعتدائين كانت اسرائيل تحمل مصر مسؤولية تعطيل القناة ، لتضعها في موضع المسؤول تجاه الرأي العام العالمي . متناسية أن تعطيل هذا المرفق الهام ،الذي جاء نتيجة العدوان الاسرائيلي والاستعماري قد ألحق بالبلدان العربية وفي مقدمتها مصر اضراراً اقتصادية بالغة، من أهمها :

أولاً ـ ضياع جانب هام من موارد الخزانة العامة في العربيـة المتحدة مما كانت ترفد به من رسوم عبور القنــاة ، والتي كانت في عـام ١٩٥٦ نحو (٣٨) مليون جنيه استرليني سنوياً ، ارتفعت بعد ذلك حتى بلغت (٩٠) مليون جنيه استرليني عام ١٩٦٦ .

واذا كانت فترة التوقف في عدوان ١٩٥٦ لم تتعد عدداً من الشهور من عام ١٩٥٧ ، فانها في عدوان ١٩٦٧ قد تجاوزت عام ١٩٦٨ الى عام ١٩٦٩ ، دون أن يعرف الى متى سوف تمتد هذه الفترة .

ومن شأن ضياع هذه المبــالغ الكبيرة على الخزانة المصرية ، تعطيل جانب من المشاريـع الانمائية الحيوية الهادفة لرفع مستوى المعيشة لمواطني القطر المذكور الذي تجاوز عددهم الثلاثين مليون .

ثانياً ـ تعرض منشآت القناة للقصف والتدمير والحاق اضرار ملحوظة في التجهيزات الموجودة في تلك المنشآت مما يتطلب اصلاحها واعادتها الى وضعها

السابق مبالغ وافرة لايمكن تعويضها الا على حساب مشاريع حيوية أخرى .

ثالثاً - تعرض الشركات والمؤسسات والاشخاص الذين يعملون في منطقة القناة لاضرار بالغة نتيجة توقف العمل في هذه المنطقة الى حد كبير، تبعاً لتعطيل القناة ، فلقد أدى ذلك الى شل نشاطاتهم وتسبب في قطـــع الموارد التي كانوا يحصلون عليها .

رابعاً - زيادة الأعباء على المنتجات العربية التي كانت تصدر بطريق القناة الى بلدان ماوراء القناة في اوربا وامريكا وافريقيا وآسيا . ذلك ان القناة تعتبر اقصر الطرق الملاحية بين شرق الكرة الارضية وغربها وأكثرها اقتصاداً ، اذ يتراوح مقدار تقصير المسافة بين ١٧ ٪ و ٥٩ ٪ تبعاً لموقع ميناء الابحار وميناء الوصول . كما ان نسبة الاقتصاد في وقود السفن يتفاوت بين ٥٠ ٪ و ٧٠٪ تبعاً لحمولة السفينة وسرعتها واتجاهها . فلقد جاء في احصائية بهذا الصدد ، أن الطريق من جنوا في ايطاليا الى بومباي في الهند قد أصبح طوله بعد اغلاق القنـــاة نحو (١٠٦٠٠) ميل بعد ان كان لايزيد بطريق القناة على (٤٤٠٠) ميل . كما أن الرحلة من البصرة في العراق الى لندن تحتاج الى (١٦) يوماً زيادة والى نفقات تزيد بمقدار (٧٢٠٠) جنيه استرليني عما كانت عليه بطريق القناة .

خامساً - تأخير أعمال تطوير القناة التي تهدف لتحسين سبل النقل عبرها والتي من شأنها زيادة موارد القطر المصري زيادة ملحوظـة من عائدات المرور ، وكذلك زيادة أرباح وفوائد البلدان العربية التي لها مصلحة في مرور منتجاتها عبر القناة ، فلقد كانت اعمال التطوير تهدف الى زيادة القطاع المائي في القناه من (١٨٠٠) متراً الى (٢٤٠٠) مـــتر مربع بما يساعد على زيادة غاطس السفن من (٣٨) قدماً الى (٤٨) قدماً ، بحيث تساعد هـــذه الزيادة على عبور ناقلات البترول من حمولة (١١٠) آلاف طن وهي محملة بالكامل ، ومن عبور

الناقلات من حمولة (١٢٥) ألف طن وهي بحمولة خفيفة ، ومن عبور الناقلات من حمولة (٢٠٠) الف طن وهي فارغة . ولقد كان من المقدر انجاز هذا المشروع في عام ١٩٧٢ لتبدأ مرحلة جديدة من التطوير تهدف الى زيادة القطاع المائي في في القناة الى (٣٠٠٠) متر مربع بما يسمح بمرور ناقلات ذات حمولات اكبر ، وعلى أن ينتهي المشروع الثاني في عام ١٩٧٦ .

من المماحكة التي تلجأ اليها اسرائيل لطمس الحقائق القول أن العربية المتحدة طمعاً في منع اسرائيل من استعمال القناة قد عطلت العمل فيها وعرضت الاقتصاديات العربية لتلك الاضرار الفادحة . اذ من الثابت ان هذا المنع كان مطبقاً وقائماً على الملاحة الاسرائيلية قبل العدوانين الاسرائيليين عامي ١٩٥٦ و١٩٦٧ . ومن الجلي ان اسرائيل قد تعمدت تعطيل الملاحة في القناة لالحاق الضرر فيها وبالاقتصاديات العربية بما يحمل العربية المتحدة والبلدان العربيـــة الاخرى على التفكير بوقفها من الملاحة الاسرائيلية .

٥ ـ البترول العربي :

يشكل البترول بالنسبة لبعض البلدان العربية الواقعة شرقي قناة السويس ، المورد الاساسي والمعين الذي تعتمد عليه حكوماتها في تنفيذ مشاريعها الانمائية . فلقد حصلت في عام ١٩٥٥ من عائدات البترول :

السعودية على مبلغ (٧٥٤) مليون دولار ، الكويت على مبلغ (٦٧٢) مليون دولار ، ليبيا على مبلغ (٥٢٠) مليون دولار والعراق على مبلغ (٣٨٨) مليون دولار . ويمثل البترول الجانب الاكبر من صادرات كل من هذه البلدان اذ تتراوح نسبته بين ٨٠ و ٩٠ ٪ من قيمة هذه الصادرات . واذا كان جانب من البترول العراقي والبترول السعودي يجد طريقه الى اسواق اوربا وامريكا بواسطة

الأنابيب المتصلة بالشاطىء الشرقي للبحر الابيض المتوسط ، فان انتاج باقي هذين القطرين وانتاج الكويت وامارات الخليج العربي وانتاج الجانب الكبير للجمهورية العربية المتحدة يتم نقله الى أسواق اوربا وامريكا وبلدان اخرى عن طريق قناة السويس .

ولقد ادى اغلاق هذه القناة وتعطيل السير فيها في حربين لم يكن الفاصل بينها يزيد على عشر سنوات الى اعــاقة استخراج وتصدير الكميات التي يقتضي استثارها من البترول في تلك الاقطار ، وبالتالي التأثير بشكل مباشر على عائدات البلدان العربية ومواردها من هذه المادة الحيوية . كما ان الاتجاه لبناء ناقلات كبيرة لتفادي النقل بقناة السويس في حال تعطيلها من شأنه زيادة نفقات وأكلاف النقل وبالتالي التأثير على موارد البلدان العربية المنتجة للبترول التي تعتبر القنـــاة الطريق المفضلة لنقل بترولها بواسطتها .

ومن ناحية اخرى فان احتلال اسرائيل لشبه جزيرة سيناء ومافيها من حرب حزيران ١٩٦٧ قد حرم الجمهورية العربية المتحدة من استثار هذه الآبار ولو الى حين . وبالاضافة الى ذلك ، فان اتجاه اسرائيل لمد خط أنابيب من ميناء إيلات على البحر الأحمر الى ميناء عسقلان على البحر الابيض المتوسط لنقــل البترول غير العربي بواسطته ثم تصديره الى اسواق أوربا من شأنه أن يخلق منافسة للبترول العربي في تلك الأسواق ، عدا ما يلحقه من أضرار بالنسبة لاستخدام العرب لانتاجهم من البترول كسلاح اقتصادي يمكن أن يوجه ضد الدول المؤيدة لاسرائيل .

٦ ـ المقاطعة العربية

اذا كانت المقاطعة الاقتصادية العربية التي بدأت الدول العربية بتطبيقها

تجاه اسرائيل منذ عام ١٩٤٦ قد حققت أهدافها بحرمان اسرائيل من أسواق البلدان العربية التي تطمع في كسبها لتصريف انتاجها وبعدم تمكينها من الحصول على المنتجات العربية التي تعتبر بالنسبة لها مواد أولية ويهمها أن تحصل عليها من البلدان العربية باعتبارها أقرب المصادر لها ، وبالشروط الافضل التي توفرها لها هذه المنتجات ، فان هذه المقاطعة من جانب آخر ، قد تركت ظلالها على الاقتصاديات العربية . فمن جهة لم يعد بامكان البلدان العربية أن تصدر منتجاتها الى فلسطين ، ولا أن تستورد منها المنتجات التي تحتاج اليها كما كانت تفعل قبل عام ١٩٤٨ . وبذلك خسرت اسواق فلسطين التي كانت تعتبر منفذاً له أهميته بالنسبة للعديد من منتجات الاقطار العربية المجاورة لها لارتفاع مستوى المعيشة فيها تقريباً عن بقية تلك الاقطار . فلقد كانت قيمة الصادرات العربية لفلسطين عام ١٩٤٦ بدون البترول تبلغ نحو (٨٫٤) مليون جنيه استرليني أي ما يعادل (١٥٪) من مجموع مستورداتها وكانت قيمة المستوردات العربية منها تبلغ نحو (٦٫٣) مليون جنيه استرليني أي ما يعادل (٢٦٪) من مجموع الصادرات الفلسطينية .

ومن جهة ثانية ... فقد اضطرت البلدان العربية تنفيذاً لتدابير المقاطعة وضماناً لنجاحها أن تفرض شروطاً وتطبق تدابير مشددة على صادراتها من المنتجات الأساسية الى البلدان الأخرى وخاصة تلك الواقعة على البحر الأبيض المتوسط للحيلولة دون تسربها الى اسرائيل .

وطبيعي أن من شأن هذه التدابير أن تقلص الى حد ما نشاط الصادرات العربية الى الخارج ، نتيجة ما تخلفه من عوامل معرقلة لنمو الطلب على هذه المنتجات من مستورديها التقليديين في تلك البلدان ، مما يحملهم على التوجه نحو

بلدان أخرى للحصول على حاجاتهم منها للخلاص من تلك القيود والشروط التي يتعرضون لها في تعاملهم مع البلدان العربيـــة ، وهو ما تطمح اليه اسرائيل وتسعى لبلوغه .

ثالثاً ـــ على الصعيد الدولي

على هذا الصعيد تتشابك القضايا الاقتصادية بالعلاقات السياسية للدول العربية مع الدول الأخرى، وتأخذ تبعاً لتأثيرات القضية الفلسطينية أبعاداً يمكن أن تمتد لفترات زمنية طويلة ، وربما تجاوزت التاريخ الذي سوف يكتب فيه الحل لهذه القضية . ويمكن أن يتجلى ذلك من خـــلال النماذج التالية التي اخترناها على هذا الصعيد .

١ ـ قناة السويس :

لموضوع القناة على هذا الصعيد وجه آخر ، ذلك ان تعطيل الملاحة في هذا الشريان الحيوي في منطقة هامة من العالم لا تقتصر آثاره على الاطار القومي، وعلى الأضرار التي لحقت بموارد القطر المصري وبعض البلدان العربيـة الأخرى ، كما سبقت الاشارة الى ذلك (عند بحث موضوع القنـاة على الصعيد القومي) ، وإنما تتعداه الى الاساءة الى المبادلات والعلاقات الاقتصادية والتجارية العربية مع العالم الخارجي .

فالقناة تمثل أحد مقاييس التطور الاقتصادي العالمي وخاصة لدول اوربا، اذ تشكل البضائع التي تعبر القناة نسبة عالية من التجارة بين الشرق والغرب . وهي تقع في منطقة امان ملاحي من حيث انخفاض نسبة الحوادث الملاحيـة في البحرين الأبيض والأحمر عنها في المحيط الأطلسي وخاصة عند شواطىء جنوب

افريقيا . ولقد ادى توقف الملاحة في القناة الى ارتفاع في اجور الشحن بلغت نسبته (٣٠٪) وبالتالي انعكست هذه الزيادة على اسعار السلع في اوربا بصورة خاصة وبلدان شرقي القناة .

كما ان التجارة الخارجية لبعض البلدان التي تقف في جانب الحق العربي قد تأثرت نتيجة اغلاق القناة ، بحيث اصبحت هذه البلدان - تحت تأثير الدعاية الصهيونية - تلقي مسؤولية الآثار التي لحقت بها على عاتق البلدان العربيــة . وتبعاً لذلك ، باتت تنظر الى علاقاتها الاقتصادية والتجارية مع البلدان العربية في ضوء هذا الوضع وتلك الدعاية المغرضة ، حتى ان بعضها بات يخطط على المدى الطويل للاستغناء عن استعمال القناة ببناء ناقلات البترول وبواخر النقل الكبيرة التي تعوضه عن فروق النقل حول القارة الافريقية ، وراح بعضها الآخر يؤيد من طرف خفي او ظاهر جهود اسرائيل لانشاء قناة بديلة من ايلات على البحر الاحمر إلى اسدود على البحر الابيض المتوسط .

وعلى الرغم مما يرد على هذا المشروع من مآخذ تجعله بعيداً عن التحقيق ، بالنظر لارتفاع تكاليفه التي تزيد على ٤٠٠ مليون دولار ، والمدة الطويلة التي يستغرقها انشاؤه والتي قدرت بين ١٥ و ١٨ عاماً ، وباعتبار أن طول هذه القناة يزيد بنحو ١٣٢،٥ كيلو متراً عن قناة السويس وتمر في مناطق صخرية بطول لايقل عن ٣٤ كيلو متراً بينما قناة السويس تمر في أراضي منبسطة ، فان تلك الدول بدأت تتطلع الى المشروع الاسرائيلي بنظرة فيها شيء من الجدية اكثر من ذي قبــل ، على أساس أنه يخلصها من المصاعب التي تعرضت لها من اغلاق قناة السويس .

٢ – المقاطعة العربية :

وكذلك فان المقاطعة العربية تبدى على الصعيد الدولي من زوايا غير تلك التي تبدى بها على الصعيد القومي . فلقد كان من نتيجة المقاطعة التي طبقتها الدول العربية على الشركات والمؤسسات الأجنبية التي انشأت لها فروعاً في اسرائيل أو تعاونت معها ودعمتها ، أن امتلأت اللوائح السوداء للمقاطعة باسماء عدد وافر من المصانع وشركات التجارة والملاحة والمصارف في عدد من بلدان العالم .

ولقد حاولت اسرائيل اكثر من مرة أن تقلل من أهميــة وأثر تلك المقاطعة على هذه الجهات ، بقصد دفعها الى المثابرة على تقديم العون والدعم لها ، الا أن مايؤكد جدوى تلك المقاطعة مالوحظ من مراجعة بعض تلك المصانع والشركات والمؤسسات لموقفها ، ثم اغلاقها لفروعها في اسرائيـــل أو توقيف تعاونها معها . أو ماعمد اليه بعضها الآخر من اللجوء للاحتجاج على تدابير المقاطعة ثم محاولته عدم الاستجابة لاحكامها ، والعمل على الدعوة الى عدم التعامل مع البلدان العربية ، ثم ماجرى فعلاً من اثارة عمال النقل والتفريغ في بعض المرافىء الأمريكية والأوروبية لعدم تفريغ أو تحميل الشحنات الخاصة بالبلدان العربية . وكذلك مالوحظ من السعي لوقف تصدير المواد الأولية والأساسية للبلدان المذكورة كوسيلة ضغط لتخفيف المقاطعة والغائها .

٣ – اسرائيل والسوق الاوربية المشتركة :

ان الوجود المصطنع لاسرائيل في فلسطين ، وفرض المقاطعة العربيـة عليها ، قد جعلها تواجه بصورة حتمية ضيق اسواقهـا المحلية عن تصريف فائض انتاجها ، ولذلك فهي تتطلع بشوق واهتمام زائدين الى فتح الاسواق الخارجيـة

لتصريف الفائض من منتجاتها الزراعية والصناعية وثرواتها الطبيعية ، تنفيذاً لفلسفتها في التكامل مع الاسواق العالمية ، وذلك من أجل تلافي ميزانها التجاري ودعم اقتصادها وتطورها الصناعي والزراعي والعمراني . ومما لاشك فيه أن عدم نجاحها في هذه الأسواق من شأنه أن يجبرها على تخفيض مستورداتها مما ينعكس أثره على كثير من نواحي حياتها الاقتصادية كزيادة البطالة وانخفاض مستوى المعيشة وتدني الامكانات الدفاعية وبالتالي التأثير على مستوى صادراتها خصوصاً وان امكانيات زيادة هذه الصادرات محدودة .

ولهذا فقد جهدت اسرائيل وسعت لعقد أي اتفاق مع السوق الاوربية المشتركة ونجحت في ذلك ، وحصلت بموجب الاتفاق الذي عقدته معها عام ١٩٦٤ على تخفيض في التعرفة الجمركية الموحدة للسوق على عدد من منتوجاتها ، وزيادة في الحصص المستوردة من اسرائيل لبعض المنتجات . ومن شأن هذا الاتفاق تحقيق الآثار التالية بالنسبة للبلدان العربية :

١ ـ الحاق الضرر بتدابير المقاطعة العربية المفروضة على اسرائيل ، لأنه يتيح لاسرائيل توسيع مجالات تصريف انتاجها وتأمين استيراد حاجاتها من المواد الاولية والضرورية ، وكذلك حصولها من بنك الانماء الأوربي أو أي صندوق تابع للسوق على رؤوس الأموال اللازمة لتمويل مشاريعها ، بما يؤدي لرفع مستوى اقتصادها ، وبشكل أدق تمكينها من انماء المشروع الصهيوني الخاص باستعمار الأراضي العربية ، وتوطين اليهود والمهاجرين فيها ، هذا فضلاً عن تخليصها من العزلة الاقتصادية والسياسية التي تواجهها في المنطقة .

٢ ـ كما أن من شأن الاتفاق ان يجعل ما هو مستحيلاً من التبادل التجاري بين الدول العربية واسرائيل ممكناً بصورة غير مباشرة ، وذلك بانتقال

المنتجات الاسرائيلية الى اسواق البلدان العربية المشاركة في السوق ومنتجات هذه البلدان الى اسرائيل ، عملاً بحرية التبادل المنصوص عليها في احكام السوق . وكذلك عن طريق التوسع في استخدام المنتجات الاسرائيلية الأولية في المصانع الأوروبية وتصدير انتاج هذه المصانع الى البلدان العربية ، او باستخدام المنتجات العربية الاولية في تلك المصانع وتصدير انتاجها الى اسرائيل .

٣ – سوف تستثمر اسرائيل السوق لمآربها بما تبذله في هـــذا السبيل الأحزاب والتكتلات الصهيونية في دول السوق ، حتى ولو كان ذلك عن طريق حدوث تفكك بين تلك الدول . لأنها عن هذا الطريق سوف تصبح قادرة على التأثير في كل دولة من دول السوق بمفردها بدلاً من أن تواجهها متكتلة تعمل لمصلحة مجموعة تلك الدول . ومن شان ذلك – في حـــالة حدوثه – ان يخضع العلاقات الاقتصادية والتجارية بين دول السوق والدول العربية لرغبات اسرائيل واغراضها . ولقد باشرت اسرائيل تحقيق هذا الغرض قبل ان تصبح عضواً فعالاً في السوق الأوربية المشتركة وقبل نجاحها في إيقاع التفكك بين دول هذه السوق . وكانت تجربة تمويل مشروع سد الفرات والسد العالي خير شاهدين على ما يمكن ان تفعله النشاطات الصهيونية في الدول الأوربية والولايات المتحدة الأميركية في تعطيل مثل هذه المشاريع بعض الوقت .

٤ – اسرائيل وافريقيا :

لم تكد بلدان القارة الافريقية تبدأ الواحدة بعد الأخرى – في خلال الخمسينات وما بعدها من هذا القرن – بالتخلص من الاستعمار الذي كان يجثم على اراضيها ويسلبها حريتها ، حتى بدأت اسرائيل تتطلع نحو هذه البلدان لتبدأ فيها

غزواً من نوع جديد ، عن طريق ارسالها البعثات التجارية والعلمية والدينية ، وبتقديمها بعض المعونات الاقتصادية والفنية ، والتسلل اليها خلف كل ستار أو تسمية مواتية ، في الوقت الذي تحصل فيــه على المعونات ، وتتسلل فيه الى الوطن العربي .

وكانت اسرائيل في خطواتها هذه في القارة الافريقية تنطلق من نظرية سد الفراغ قبل أن تسبقها الى ذلك البلدان العربية . فلقد قدرت قيمة الروابط العديدة التي يمكن أن تشد الدول الافريقية الحديثة العهد بالتحرر والاستقلال بالدول العربية ، سواء من حيث وحدة المنطلق أو الهدف ، باعتبارها جميعاً من البلدان النامية ، وتنادي بضرورة القضاء على الاستعمار وتخليص الشعوب المستضعفة من آثاره ووطأته ، أو من حيث ارتباط بعضها مع الدول العربية برابطة من الدين أو اللغة أو التاريخ ، او لوجود جاليات عربية في عدد منها .

واسرائيل في انطلاقتها هذه ، كانت تسعى لفتح أسواق البلدان الافريقية أمام منتجاتها بعد أن وجدت أن المقاطعة العربية تكاد أن تقطع عليها فرصاً عديدة للنمو والتقدم ، كما حالت دون حصولها على الأسواق العربية منها من جهة ولتحقق من جهة ثانية ما لم تستطع تحقيقه في الأسواق الأوربيـــة بسبب عدم قدرة منتجاتها على منافسة المنتجات الأوربية فيها ، ولما تستطيعه من مثل هذه المنافسة في الاسواق الأفريقية .

هذا بالاضافة الى ان انشاء اسرائيل علاقات اقتصادية وتجارية في بعض الدول الافريقية من شأنه ان يدعم مركزها السياسي ويخلصها من العزلة الاقتصادية والسياسية التي تواجهها في المنطقة العربية .

واسرائيل ،شأنها في توسيع نشاطاتها وعلاقاتها في الدول الأفريقية شأن الدول الاستعمارية التي كانت تسيطر على هذه البلدان ، لا تقوم بعمل خيري ، فهذه النشاطات ليست منزهة عن المصلحة – كما تدعي – وانما تبغي من ورائها تحطيم الحصار العربي وتوسيع علاقاتها الدولية بما يضمن لها البقاء والحياة ، وبما يحول دون نمو الاقتصاديات العربية ، مما يهيء للشعب العربي طاقات اوسع لمقاومة الغزوة الاسرائيلية .

ولقد نجحت اسرائيل في مساعيها بعض النجاح في بعض البلدان الأفريقية وتمكنت فيها أن توجد نوعاً من الجفاء تجاه البلدان العربية ، وان تضع العقبات فيها امام اية جهود تبذلها الدول العربية لتطوير علاقاتها الاقتصادية والتجارية والسياسية مع تلك البلدان الأفريقية .

* * *

تلك هي بعض الجوانب الاقتصادية للقضية الفلسطينية ، ولكنها ليست هي كل الجوانب ، بل ولا حتى كل ما يجب ان يقال في هذه المواضيع نفسها ، ولربما يرى في الجوانب التي تقدم البحث عنها ، الوجه القاتم منها او السلبي ، ومع ذلك فاننا على يقين انها عامل صحة للقضية ، وان ادراك العرب الأخطار والواقع الذي يلف هذه القضية يدفعنا لأن نكون اكثر حماساً لها ، واكثر تعلقاً بأرض فلسطين وشعب فلسطين .

ان اسرائيل والدول الاستعمارية التي تدعمها ، تحاول جاهدة حجب كثير من حقائق القضية الفلسطينية لا عن عيون العالم الأجنبي ، بل حتى عن عيون العرب انفسهم ، وهي تحاول تبسيط القضية في اطار ارض فقدها عرب

فلسطين ، ويمكن تعويضهم عنها ، ولاجئين يمكن توطينهم من جديد . وبحسبة بسيطة قامت بها اسرائيل ، قدرت ان ثمن القضية لا يتجاوز /٦٠٠/ مليون دولار إذ ان عدد اللاجئين الذين تقدر امكانية اعادة توطينهم هو في حدود /٦٠٠/ الف لاجيء ، وان كلفة اعادة توطين كل منهم هي في حدود /١٠٠٠/ دولار . وحتى في هذا الحساب الذي تتوهمه ، لا تريد ان تتحمل وحدها هذا الثمن ، انها تحمل نصفه الأمم المتحدة .

وشكل آخر يلجأ اليه الصهاينة لتبسيط القضيـــة مستخدمين الجوانب الاقتصادية لها ، إذ يرى بعض مفكريهم ان هـذه العوامل هي التي ستؤول في النهاية الى إيجاد صلح بينهم وبين العرب . ويضرب احـد هؤلاء المدعو ميخائيل شيفير مثلاً على امكانية ذلك ، بأن اعداء الأمس قد قامت بينهم سوق اوربية مشتركة ، واصبحت حقيقة واقعة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بثلاث عشرة سنة . وان التعاون الاقتصادي بين المانيا واسرائيل قد اصبح مصدر عون بعد العداء الذي استحكم ضد اليهود في العهد النازي .

وما من شك في ان اسرائيل عندما تذهب في تبسيط القضية الى حـد تقدير ثمن الأرض التي اغتصبت ، والشعب الذي شرد ، تنسى بأن الموضوع ليس صفقة يمكن ان تتم على الطريقة التي يقوم بها اليهودي بشراء الأشياء العتيقة . وعندما تحاول ان توجد الشبه بين اعداء الأمس في اوروبا واصدقاء اليوم في السوق الأوروبية المشتركة ، تحاول تمويه الحقائق ، وتتعامى عـن الفروق الكبيرة بين وضع هؤلاء ووضعها في المنطقة العربية . فأولئك هم سكان البلاد الاصليون في كل من فرنسا والمانيا وايطاليا وبقية دول السوق ، كما ان الفوارق في مستوى التقدم الصناعي والمعيشي بينهم ليست كبيرة ، بالاضافة الى ان ظروفاً سياسية

موحدة قد جمعت بينهم في تلك المنظمة . وهو ما لا يمكن مشابهته في القضية الفلسطينية .

ان جميع الأخطار والأضرار التي تتعرض لها اليوم على الصعيد الاقتصادي من اجل صد هذا الخطر الصهيوني ودرئه ليس عن فلسطين وشعب فلسطين بل عن بقية البلدان العربية وشعوب هذه البلدان يجب ألا تثنينا عن الصمود وعن مواصلة الكفاح من اجل تحرير الارض المغتصبة ، بل يجب أن نعتبرها دفقاً على شلال التضحيات التي نقدمها لهذا الهدف الكبير .

ان تقييم جميع الأضرار الاقتصادية التي لحقت بالشعب العربي في فلسطين والوطن العربي كله نتيجة الغزوة الصهيونية الاستعمارية الشرسة ، يجب أن تكون الحافز القوي والمبرر الهام لتزداد مقاومتنا ضراوة وحدة ، لأننا نكون بذلك ندفع المصائب الكبرى بمصيبة أقل ، والأضرار الكبيرة بأضرار دونها في الأهمية والخطر .

قد يكون من تكرار القول ترديد ما حفر على مدخل البرلمان الاسرائيلي « الكنيست » في القدس : « من الفرات الى النيل » ولكنه من باب التوضيح أن نذكر تصريحات المسؤولين الصهاينة عن نطاق الأمن الذي يجب أن يتوفر لاسرائيل وحدودها . يقول وزير الدولة مناحيم بيغن : « الوطن اليهودي هو المنطقة التي تشمل ضفتي الأردن ، وحدة جغرافية وتاريخية ، إن واجب هذا الجيل أن يعيد الى السيادة اليهودية هذه الأجزاء من ارض الوطن » . ومع ذلك فاسرائيل تردد الدعوة الى السلام وتحاول الحصول على السلم في المنطقة بأي ثمن ، لأن من شأن ذلك أن يوفر لها الظروف المواتية من أجل تحقيق الآتي :

١ - الحصول على الارض العربية الكافية لتأمين استيطان الأعداد التي تخطط لتهجيرها من يهود العالم البالغ عددهم نحو / ١٦ / مليون نسمة ، والذين لا يمكن لفلسطين وحدها من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية أن تستوعبهم .

٢ - التخفيض من عجز ميزان مدفوعاتها وميزانها التجاري - بلغ عجز الميزان التجاري عام ١٩٦٧ نحو / ٥٦٩ / مليون دولار - عن طريق التخفيف من أعباء نفقات التسلح من جهة ، وتوظيف اعتمادات الحرب والعدوان في مشاريعها الانمائية من جهة اخرى .

٣ - كسب الأسواق العربية لتصريف منتجاتها التي باتت تشكو الجمود، وتؤثر على نمو الانتاج . فلقد بلغت البطالة في اسرائيل عام ١٩٦٦ نحو ٦،٦ ٪ من مجموع العمال .

٤ - تكريس البلدان العربية كمستودع كبير تستطيع أن تحصل منه اسرائيل على المواد الأولية اللازمة لصناعاتها كالقطن والسكر والحبوب والزيوت والصوف والبترول وغيرها ، وكانت تمني نفسها في أن تحصل في عام ١٩٦٠ على ما قيمته / ١٠٠ / مليون دولار من هذه المنتجات والمواد الأولية .

٥ - الحصول على اليد العاملة الرخيصة من البلدان العربية لاستخدامها في مشاريعها العديدة على اعتبار أن من شأن ذلك أن يساعدها على تخفيض تكاليف انتاجها من جهة ، والسيطرة على تلك الأعداد الكبيرة من العرب عن طريق الادارة الاقتصادية من جهة اخرى .

٦ - تأمين استثمار الخبرات الفنية الصهيونية العديدة القادمة من مختلف بلدان العالم وخصوصاً المتقدمة صناعياً ، في البلدان العربية في مختلف المجالات الصناعية والمهن الطبية والمالية والادارية والخدمات الأخرى .

وأخيراً ، هل يحق لنا بعد أن ننساق في التيار الذي تخطط له الأيدي الخفية لتبعدنا عن القضية وعن حقنا في احتضانها ؟؟

وهل ينبغي أن نخدع بدعوات السلم والسلام التي تخفي وراءها توقيع صك العبودية والعار والتبعية لاسرائيل والاستعمار ؟؟

إن توضيح جوانب القضية الفلسطينية على اختلاف أبعادها السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية لنا نحن العرب ولأبنائنا ولبقية الأحرار والشرفاء في العالم لا بد أن يقود في النهاية الى القناعة الكاملة بأن السبيل الوحيد للخلاص من كل ما يدبر للعرب والعروبة في الخفاء والعلن هو في الوحدة العربية منطلقاً ، وبالصمود وبالكفاح المسلح حتى بلوغ النصر وسيلة . وانما يجب أن نبدأ ذلك اليوم قبل الغد حتى لا تتجاوزنا الأحداث ولا يذكرنا التاريخ بأننا مقصرون او مغفلون .

كان نظن أن الجزائر ...

صالح خرفي
الجزائر

استوقفتني هذه الجملة في كتاب لأمير البيان (شكيب ارسلان) عن الشاعر الجزائري (محمد العيد) جاء فيه :

جنيف في ٢٦ شعبان ١٣٥٥

(البهاء زهير ينشر في هذا العصر)

« كلما قرأت[1] شعراً لمحمد العيد الجزائري اخذتني هزة طوب تملك عليّ جميع مشاعري وأقول : ان كان في هذا العصر شاعر يصح أن يمثل البهاء زهيراً في سلالة نظمه وخفة روحه ورقة شعوره وجودة سبكه واستحكام قوافيه

(١) نشر كتاب الامير شكيب ارسلان بخط يده في مجلة الشهاب سنة ١٩٣٧ .

التي يعرفها القارىء قبل ان يصل اليها ، وان التكلف لا يأتيه من بين يديه ولا من خلفه ، يكون محمد العيد الذي اقرأ له القصيدة المرتين والثلاث ولا امل، وتمضي الايام وعذوبتها في فمي .

كان يظن ان القطر الجزائري تأخر عن اخوته سائر الاقطار العربية في ميدان الادب ولاسيما في الشعر ، ولعله بعد الآن سيعوض الفرق ، بل يسبق غيره بمحمد العيد . »

ورحت اتلمس مظاهر هذا الظن فيما كانت تكتبه الصحافة العربية عن الجزائر في عهد الاستعمار ، وفيما كان يصدر عنها من تعليقات للادباء العرب عن الحالة الفكرية في الجزائر ، على ندرة هذه وتلك . فوجدت (الظن) يتخذ صورة اقتناع مسلم به يتسلسل عبر الايام ويتوارث عبر الاجيال . لا في الطبقة العامة فحسب بل بالاحرى في الطليعة المثقفة ، ولا في مجال الادب والشعر فقط ، بل يكاد يشمل كل المجالات التي تمس الشخصية الجزائرية العربية المسلمة .

ورحت مرة اخرى اتلمس ما نتج عن هذا (الظن) من عواقب ، وما جرت اليه من نظرات خاطئة في تقييم الامور ، وفهم النفسية الحقيقية للشعب الجزائري ، وتلمس شخصيته ، فوجدته ينتهي الى حكم مسلم به هو الآخر ، وهو ضعف الامل في استعادة هذه الشخصية وقوة الاقتناع بذوبانها في الطابع الاوروبي الذي غزا هذه البلاد .

كل ذلك ونحن لانزال في عهد الاستعمار .

اما اولئك الذين مدوا ايديهم ليتلمسوا ملامح الجزائر لاول مرة ، في سنة ١٩٦٢ سنة الاستقلال ، ومن ورائهم (الظن المسبق) الذي ورثوه عن عهد

بائد ، فيكاد يصبح الحكم عندهم على الجزائر الضائعة حكماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلفه .

والآخرون لايرون الجزائر إلا انها وليدة سنة ١٩٥٤ سنة اندلاع الثورة الجزائرية .

استميح هؤلاء عذراً ان ارجع بهم خطوات الى الوراء ، فان من لا يعرف حقيقة محنة هذا الشعب مع المستعمر لايمكن ان ينصفه في حكم له او عليه .

في العشر الأواخر من القرن الماضي مكث « شوقي » - وهو يدرس في فرنسا - اربعين يوماً بالجزائر للاستشفاء ، ولما رجع الى القاهرة علق على الجزائر بقوله في جريدة (البلاغ) : « ولا عيب فيها ، سوى انها قد مسخت مسخاً ، فقد عهدت مساح الاحذية فيها يستنكف النطق بالعربية ، واذا خاطبته بها لايجيبك إلا بالفرنسية . »

وقبل ان يلتقي الامير شكيب ارسلان بالشاعر الجزائري محمد العيد كان له لقاء اسبق بعشر سنين مع اديب وشاعر جزائري آخر هو محمد السعيد الزاهري في كتابه (الاسلام في حاجة الى دعاية وتبشير) . وقد تلقى مؤلف الكتاب رسالة خاصة من الامير ، يكبر فيها مكانته في الادب الجزائري . فرد عليه في تواضع يعرّفه بادباء وشعراء جزائريين هم اولى باكبار الامير وثنائه.(١)

وفي سنة ١٩٣٣ نلتقي بكاتب مهجري سوري هو (الدكتور خير الله ابو علي) في زيارة للجزائر ، كتب عنها بعد عودته الى المهجر في مجلة (السمير) للشاعر الكبير (ايليا ابو ماضي) مقالاً مسهباً نقتطف منه هذه الفقرة :

---

(١) (الشهاب) ج٤ م ١٠/١٧ مارس ١٩٣٤ (ذكرى الشاعرين شوقي وحافظ) كلمة ابن باديس في التأبين .

« كنا سمعنا من سنين عديدة ان الجزائر اتخذت التمدن الغربي السطحي ثوباً لها ، وفقدت كثيراً من الاداب الاسلامية وهجرت العروبة .. الخ . فدخلناها مرتابين ووجدنا مدنها الكبرى اوروبية البناء والتركيب ، عامرة بالتجارة الاوروبية وبالاوروبيين .»[1]

وبعد سنة واحدة ترامى عدد من مجلة (الشهاب) الى القاهرة فوقع بيد الاديب الكبير (زكي مبارك) فكتب عنه تعليقاً في جريدة البلاغ تحت عنوان (نفحة من الجزائر)[2] .

ومما جاء في هذا التعليق المقتضب ..

« وفي ذلك العدد من الشهاب قصائد تدل على ان هناك نهضة شعرية » .

ويتسلسل (الظن) عبر الايام ويتساءله اديب عن اديب ، وعندما يتحرك القلم الجزائري باللغة الفرنسية وتترجم نصوصه في المشرق العربي ، وتجسم اول احتكاك لادباء المشرق بالادب الجزائري ، يوشك (الظن) ان يصبح يقيناً ، بل هو اليقين عينه .

في سنة ١٩٥٨ ، ترجم الدكتور (ابراهيم الكيلاني) مقتطفات ادبية جزائرية باللغة الفرنسية، وصدرت في سلسلة كتاب (اقرأ) تحت عنوان (ادباء من الجزائر)[3]. وجاء في مقدمة الكتاب :

« ان الادب الجزائري الحديث يكاد يكون كله مكتوباً بالفرنسية . لا العربية » .

---

(١) انظر مقدمة المؤلف للطبعة الثانية للكتاب / مطبعة الاعتدال . دمشق ١٣٥٢ / ١٩٣٣ .

(٢) (الشهاب) ج٦ م١٠ صفر ١٣٥٣ ه / ماي ١٩٣٤ .

(٣) (اقرأ) ١٩٥٨ . دار المعارف .

وفي سنة ١٩٦١ قدم الشاعر صالح جودت لـ (دراسات في الشعر العربي الجزائري الحديث) لـ (عبد الله الركيبي) وجاء في المقدمة [١] :

« واني لأنصح نقاد الأدب في المشرق العربي ان يتناولوا شعر هـذا الكتاب برفق كبير ولا يقيموا دراساتهم على اسس النقدية المعروفة لأن سكان الجزائر قد حرموا الثقافة العربية اجيالاً ، وفرضت عليهم ثقافة اجنبيـة . فتلكأت ألسنة شعرائهم ، وتلعثمت راغمة ، ولم تلمع منهم إلا قلة محدودة في اضيق نطاق » .

ذلك هو الواقع العربي الجزائري في ظن اخواننا في المشرق العربي بالأمس . فما هو هذا الواقع في حقيقة امره داخل الجزائر ؟ وكيف تراجع هؤلاء الادباء انفسهم في (الظن المسبق) وهم يلمسون حقيقة الامر بزيارة شخصية او برهان قاطع .

(لعل امير الشعراء) وهو يطلق حكمه المرتجل على الجزائر دون ان يكلف نفسه عناء البحث والتنقيب ، لعله وهو يؤكد الذم بما يشبه المدح ، لايختلف في شيء عن شوقي الذي عرفته القاهرة شاعراً لقصر اكثر من ما عرفته شاعر الجموع المزدحمة في شوارعها . وقبل ان يرتد اليه طرفه بعد رجوعه من المنفى فيلمس بعض جوانب المأساة في شعبه ويلمح بصيصاً من ابعادها .

وإلا فان الجزائر التي حكم شوقي عليها بالمسخ هي الجزائر التي :

« وجد فيها الامام محمد عبده حزباً دينياً ينتمي اليه من حيث لم يكن يعلم [٢] » .

---

(١) دراسات في الشعر الجزائري الحديث . عبد الله ركيبي . سلسلة كتب ثقافية الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٦٢ .

(٢) تاريخ الاستاذ الامام . رشيد رضا . ج ١ ص ٨٧٠ .

كان ذلك في سنة ١٩٠٣ ولا اعتقد ان عشر سنوات فاصلة بين زيارة كل من امام المصلحين واميرالشعراء تستطيع ان تقلب الجزائر رأساً على عقب فتحولها من المسخ الى الحزب الديني المصلح . وهي الحقيقة التي لم تفت شاعر النيل « حافظ ابراهيم » فسجلها في قصيدته التي استقبل بها الامام عبده بعد رجوعه من الجزائر وجاء فيها :

وسرى البرق للجزائر بالبشرى ... بقــرب المطهــر الاواب
فسعى أهلهـا الى شاطىء البحر ... وفــوداً بالبشر والترحــاب
أدركوا قدر ضيفهم فأقاموا ... يرقبون الامـام فوق السحــاب
ليت مصراً كغيرها تعرف الفضل ... لذي الفضـل من ذوي الالبـاب

ولكنها النظرة العجلى تسوق امير الشعراء ، والاحتكام الى الجزئيات السطحية . وهي الحقيقة المرة التي اكدها الشيخ عبد الحميد بن باديس وهو يفتتح في (نادي الترقي) سنة ١٩٣٤ حفلة تأبينية لكل من شوقي وحافظ حيث قال :

أيها الاخوان :

ليس للجزائر من (حافظ) الا ما للاوطان العربية الاخرى من شعره وادبه وفنون قوله . أما شوقي فقد قدر له ان يزور هذه الجزائر في شبابه ، وينزل بعاصمتها للاستشفاء ويقول عنها : « ولا عيب فيها سوى انها قد مسخت مسخاً ، فقد عهدت مساح الاحذية فيها يستنكف النطق بالعربية واذا ما خاطبته بها لايجيبك إلا بالفرنسية » .

فاعجبوا لاستدلال على حالة امة بمساح الاحذية فيها . ولا يجمل بي ان أزيد في موقفي هنا على هذا . إلا أن فقيدنا العزيز لو رأى من عدم الغيب حفلنا هذا لكان له في الجزائر رأي آخر . ولعلم ان الأمة التي صبغها الاسلام ، وهو صبغة

الله ، وانجبها العرب ، وهي أمة التاريخ ، وانبتها الجزائر ، وهي العاتية على الرومان والوندال ، لا تستطيع ولن تستطيع ان تمسخها الأيام ونوائب الايام » .

وقبل ان تحتفل الجزائر بتأبين الشاعرين الكبيرين احتفلت بمبايعة شوقي أمير الشعراء وقبل ان يعمها الحزن والاسى لفقدانه ، عمتها الفرحة والاعتزاز لتتويجه . لكن كانت فرحة مشوبة بحسرة ، واعتزازاً مزيجاً من كرامة جريحة ، فقد تطلعت الجزائر بلهفة الى مهرجان امارة شوقي وتلفتت يمنة ويسرة تلمس من يمثلها في هذا المهرجان ، فضرب بينها وبين القاهرة بسور من حديد استعماري . فتطلع الادباء الى حفلة تقيمها مدرسة الشبيبة بهذه المناسبة ، فتمنعت الرقابة الاستعمارية في الترخيص بها [1] .

فغصت الجزائر بدمعة الفرحة بامير الشعراء ، ووئدت القصائد التي نظمت في تحيته وتكريمه . وللشاعر الجزائري (محمد بن ذويده [2]) أبيات تصور حقيقة المأساة :

شوقي ، اليك وان قصرت في كلمي ... أهدي تحية شعب لج في نصب
شعب ، توالى عليه الخطب يفجعه ... في كل يوم بأنواع من العطب
فلم يزل ، وصروف الدهر تؤلمه ، ... بين المخاوف يشكو حملة الغلب
شعب بكى حين لا يجديه من احد ... عطف ولا زال شمع العين في صبب
فلا تلمني اذا ما قلت معتذراً ... اني امرؤ غالني المقدور في حسبي
فلو كفته الليالي شر نازلها ... لجاءكم نفر من أهله النجب
عل الليالي التي أودت بنا عرضا ... تودي بن عاقنا في شر منقلب

---

(١) (الشبيبة) أول مدرسة حرة بعاصمة الجزائر . تأسست سنة ١٩٢٣ . لعبت دوراً هاماً في النشاط الفكري والاصلاحي .. الى جانب رسالتها التعليمية .

(٢) من شعراء الجزائر المعاصرين . ترجمته في كتاب (شعراء الجزائر) ج / ٢ / ١٩٢٧ تونس . مطبعة النهضة .

ولما وقفت العقبات في وجه تمثيل الجزائر في المهرجان في القـــاهرة ، ووقفت مرة ثانية في وجه الاحتفال بـ (شوقي) في الجزائر ، خصصت الصحافة الجزائرية عشرات الصفحات من اعدادها متسلسلة لنقل وقائع وتفاصيل المهرجان، ونشر القصائد والخطب التي ألقيت فيه . وجاء في جريدة (وادي ميزاب) تعليقاً على هذا الحدث العظيم [1] :

« ونحن نأسف لعدم وجود ممثلين رسميين حقيقيين لشمال افريقيا في هذا العيد الادبي الذي يجب ان يقف فيه المغربي بجانب اخيه الشرقي . »

ومن قصيدة لمحمد العيد في رثاء حافظ ابراهيم هذه الابيات [2]:

عزاء مصر عزاء الشرق في ملك ... ساس القريض فما استخذى ولا جارا
اقام مأتمه الدنيـــا وأقعدهـــا ... ودام فيهـــا عشيات وابكارا
وفي الجزائر من وجد بمأتمـــه ... هول عليها طغى كالموج تيـــارا
وابن الجزائر بابن الشرق مرتبط ... وان احاطت به الاشواك اسوارا

اما اديبنا الكبير (زكي مبارك) فقد كان ابعد نظراً في تلمس الحقائق في الجزائر، ولو بعدد واحد من مجلة (الشهاب) يتصفحه ، وابيـــات معدودة يقرأها فيه . كان صريحاً في حكمه ، واقعياً في رأيه . ان الجزائر العربية المسلمة في تلك الفترة كانت من الوضوح بحيث ان عدداً واحداً من الشهاب يعطي صورة صادقة عنها ، وهي الصورة التي لمسها زكي مبارك بكل نزاهة وبكل صراحة :

« وصل الى يدي عدد من مجلة الشهاب ، وهو العـــدد الخاص بالاجتماع

---

(١) (وادي ميزاب) ٢٦٤ / ١٨ جوان ١٩٢٧ / المكتبة الوطنية . تونس.
(٢) مجلة (العالم الادبي) التونسية . / ٢٣٤/ ٢٩ أوت ١٩٣٤ / المكتبة الظاهرية . دمشق .

السنوي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين . وهو عدد ظريف يشتمل على فوائد كثيرة ، تصور الحياة العلمية في الجزائر . ومن ادق ما فيه ما قرأته من اصرار العلماء هناك على القاء عظاتهم باللغة الفصيحة واحتجاجهم بأن البلاغة تلقن عن طريق السماع ، كما تكتسب بالدرس . ومعنى ذلك ان العامة يكتسبون الذوق الادبي بفضل الاكثار من سماع الكلام الفصيح ، كما يكتسبه العلماء من كثرة الاطلاع على الكلام الفصيح .

ذلك يقع في الجزائر والعامية هناك بعيدة بعداً شديداً عن اللغة الفصيحة. فليعرف ذلك الواعظ هنا في مصر ، وعامية أهل هذه البلاد قريبة كل القرب من الكلام المعرب الصحيح .

وحرص أهل الجزائر على اللغة العربية هو من اظهر ما هم عليه من الشهامة والرجولة والاباء ، فاليهم على بعد الدار أطيب التحيات ».

لقد كان الطابع الفرنسي الذي يفرض نفسه على الجزائر لا يجد صداه الا في الذين فرضوه ورفعوا اعلامه . أما الجزائر في نفس كل جزائري فهي عربية مسلمة ولو رفرف عليها ألف علم فرنسي مثلث الالوان . وكانت القطيعة المفروضة لبين الشعب ومقومات شخصيته تستثير فيه حفيظة رعناء، وتحديا صارخا ، فيزداد تعلقاً بالبقية الباقية من هذه الشخصية ، وعضا بالنواجذ عليها ، ويزداد تطلعاً لاستكمالها وتزويدها من شعب عربي شقيق ، تبعده المسافة بقدر ما يقربه الحنين العرقي الذي تذكيه السياسة الاستعمارية العنصرية .

والمحتكم الى المظاهر السطحية تطالعه القطيعة في ابشع صورها لا يخامره الشك فيها ، بينما يظل اللقاء في عنفوان حرارته وسورة عاطفته يستره المواطن حسواً في ارتغاء. وكان الاعجاب في الشرق العربي والتطلع الى وارداته الفكرية

والادبية ، والتعلق بانتاجه يبلغ بالفرد احياناً حد الذهول عما حوله ، وانكار كل أثر أدبي أو علمي لا يصدر عن الشرق حتى قبل سنة ١٩٣٥ (انشغالنا بالشرق انسانا انفسنا [1]).

وبالرغم من كل مطاردة استعمارية لأي مظهر عربي في الجزائر ، وترصده بكل خطوة او نفس يؤكد هذا المظهر ، فان الوجه العربي لم يغب في يوم من الايام عن تلك الربوع . قد يفتقده المرء في بعض شوارع العواصم ، فلا يلبث ان يجده في كل قصبة تربض في قلب العاصمة . وقد يتوارى في بعض المدن التي ناءت بثقل الطابع الاوروبي ، ليطالعنا في البوادي والقرى واعماق الصحراء وجهاً عربياً لم يمسه سوء ، يصل بامانة واستماتة بعض الحلقات التي انبترت في المدن .

ان القضية في التغاضي عن بعض المظاهر المفروضة ، والتطوح بالنظرة ابعد واعمق من ذلك فاذا بنا نجد انفسنا امام الصورة التي نقلها الى قراء العربية الدكتور خير الله أبو علي في السمير سنة ١٩٣٤ :

« كنا سمعنا من سنين عديدة ان الجزائر قد اتخذت التمدن الغربي السطحي ثوباً لها ، وفقدت كثيراً من الاداب الاسلامية وهجرت العروبة . فدخلناها مرتايين ووجدنا مدنها الكبرى اوروبية البناء والترتيب عامرة بالتجارة الاوروبية وبالاوروبيين ، ولكن في قلب كل واحدة منها تجد القصبة البلدية راسخة في القلعة ، تنبىء من شاهدها ان لا بأس على الآداب الشرقية ولا على اللغة العربية . وكذلك ترى المساجد والمنارات تعلن للغافل ان لا اله الا الله وان الله اكبر على من طغى وتجبر . واما داخلية البلاد فهي عربية البلدان والقرى

---

(١) (الشهاب) ج ٥ م ١١ / أوت ١٩٣٥ / عنوان مقال لـ (الفتى الزواوي) باعزيز بن عمر .

والدساتر والاكواخ والخيام . رغماً عن كل ضغط . والجزائري شرقي المشرب ومسلم غيور ، ولو تغرب عن بلاده أوغير زيه . »

وحتى نبعد عن هذه النصوص — هي الاخرى - شبهة الدعوى المفتقرة الى بينة وبرهان فاننا نعتمد مكرهين لغة الارقام التي يتنزه الادب عنها ، حتى لاتنحصر القضية في منارة مرتفعة في القصبة ، او خيمة مضروبة في الصحراء ، وحتى لايظل التاريخ عارياً من كل عمل ايجابي خلاق ، الا اثار تدل على الماضي لم تصلها معاول الاستعمار .

في سنة ١٩٣٤ نشرت جريدة (الامة [١]) للشيخ ابي اليقظان [٢] احصائية بعيدة الدلالة في تجسيم استماتة الشعب الجزائري في كل مامن شأنه ان ينهض بدينه ولغته . وهـذه الاحصائية تؤرخ لثلاثين سنة تمتد من ١٩٠٤ – ١٩٣٤ وتعدد ماصدر فيها من جرائد عربيـة ، وأُسس من مدارس ومعاهد ونواد . ولن اعمد الى سرد الاسماء ، وانما اكتفي بالارقام الاجمالية :

٣٣ جريدة ومجلة

١٨ جمعية

١٤ نادياً

(١) (الأمة) ١٥٤ / ٢٥ ديسمبر ١٩٣٤ / المكتبة الوطنية ، تونس .

(٢) (أبو اليقظان) من رواد الصحافة العربية في الجزائر ، وعلم من أعلام الفكر فيها . صدرت له بين ١٩٢٦ و ١٩٣٣ سبع جرائد هي : (وادي ميزاب) (ميزاب) (النور) (النبراس) (الأمة) (المغرب) (البستان) . له ديوان شعر مطبوع . المطبعة العربية . الجزائر ١٧٣٣ . وله مؤلفات تاريخية وفقهية . ترجمته في (شعراء الجزائر) ج ١ .

١٥ معهداً ومدرسة

ولنقل بصراحة ان هذه الارقام لاتعطينا صورة عن (الكيف) بقدر ماتجسم (الكم)، فان المستعمر بالمرصاد لكل مشروع يقدم كيفامتجاوبا مع اصالة الشعب فيخنقه وهو في المهد ،فاذا المدرسة الحرة تغلق ابوابها بعد اشهر من فتحها كـ (المدرسة الاهلية القرانية) في تبسة ١٩١٣ [١]، واذا الصحيفة تصادر بعد ثلاثة اعداد من صدورها كجريدة الجزائر [٢] سنة ١٩٢٥ ، واذا النادي موؤد وجلسة افتتاحه لم تنقض بعد كـ (نادي السعادة) [٣] في قسطنطينة سنة ١٩٢٥ .

ولكنه (كم) يجسم هو الآخر مدى التحدي الذي اتصف به الشعب وجابه به كل مناورة استعمارية فلا يتوارى المشروع باسم حتى يطالعنا باخر ، ولا تختفي الجريدة (منتقداً) حتى نعانقها (شهاباً) ، ولا نفتقدها (نوراً) حتى تفاجئنا (نبراساً) .وغدت ظاهرة ظهور الجريدة واختفاؤها السريع لاتستلفت حتى النظر عند (محمد العيد) وهو يتحدث الى القراء متقمصاً جولة (الشهاب) بعد احتجاب (المنتقد) سنة ١٩٢٦ [٤] .

خليا عنكما حديث احتجابي	عوجا بي الى العلا ، عوجا بي
فلئن رحت غيلة الافتراءات	فاني قد أبتُ خير مآب

---

(١) انظر (ارشاد الحائرين) ابراهيم بن الحاج عيسى الفزاري (أبواليقظان) الذي سبقت الاشارة اليه ، مطبعة العرب . تونس . ١٩٢٣ .

(٢) (الجزائر) أصدرها الأديب والشاعر الجزائري (محمد السعيد الزاهري) ولم يصدر منها إلا ثلاثة أعداد .

(٣) وردت الاشارة الى هذا النادي في (شعراء الجزائر) ج ١ ص ٤٠ .

(٤) (شعراء الجزائر) ج ١ ص ٢٥ .

كـ (ابي زيد السروجي) لما صادمته حوادث الاغتراب
لم يسمه الشقاء قط ، ولكن اسعدته قوالب الانتساب
فغدا (الحارث بن هشام) يروي من كمالاته عجيب العجاب

والفترة التي ارخت لها احصائية (ابي اليقظان) هي ذاتها التي شهدت ميلاد اول انتاج ادبي عربي جزائري شعره ونثره ، (شعراء الجزائر في العصر الحاضر) لـ (محمد الهادي الزاهري[1]) سنة ١٩٢٦ و ١٩٢٨ ، و كتاب (بذور الحياة) لـ (رمضان حمود) سنة ١٩٢٨ . وكلا الكتابين بحاجة الى دراسة مستقلة تسلط الاضواء على الدعوة التي صدعا بها في الادب الجزائري .

أما (دعوى أن الأدب الجزائري يكاد يكون كله مكتوبا باللغة الفرنسية (لا العربية) فقد تتغاضى – بدافع البحث عن بداية زمنية محكمة ، وبدافع الموضوعية الوطنية – عن تلك النصوص الشعرية التي عرفت في مناسبات متعددة في أول هذا القرن كتلك القصائد التي قيلت في رثاء (الامام محمد عبده[2]) سنة ١٩٠٥ والتي نشرت في الشرق العربي بجانب قصائد فحول الشعراء العرب كقصيدة (محمد بن مصطفى بن الخوجه) وقصيدة (عبد الحليم بن سماية[3]) وتتغاضى بدافع من النظرة الفنية لتقييم النص ، عن تلك المجموعة من القصائد التي

---

(١) (شعراء الجزائر) محمد الهادي الزاهري . ج ١ المطبعة التونسية ١٩٢٦ / ج٢ مطبعة النهضة ١٩٢٧ .

(٢) تاريخ الاستاذ الامام جزء ٣ ص ٢٩٧

(٣) من علماء الجزائر ، والمدرسين بمساجدها ، كانا من مرافقي الامام محمد عبده في زيارته للجزائر .

قيلت في رثاء مفتي الجزائر (محمد بن السعيد بن زكري) والتي نشرت بجريدة (كوكب افريقية) سنة ١٩١٤[١] .

وابتداء من جريدة (الفاروق) ١٩١٣ لعمر بن قدور، و (ذو الفقار) ١٩١٣ لـ (عمر راسم) ،و (جريدة الاقدام) ١٩١٩ للامـير خالد ، يطالعنا تاريخ صحفي عربي حر محكم الحلقات ، مترابط الانفاس ، ومن ورائه وعلى ظهر صفحاته يطالعنا نص أدبي هادف يحكم حلقاته هو الآخر ويشد أنفاسه ، يواكب القضية الوطنيـة وقد يحدوها ، وقد يكون الرائد لها وانما لم يلق عصا التيار من يومها .

والمتأمل في جزئي كتاب (شعراء الجزائر) الذي ينتظم فترة عشر سنين من أعقاب الحرب العالمية الاولى حتى سنة ١٩٢٨ يدرك مدى الغزارة التي كان ينتج بها شعراؤنا في تلك الفترة المبكرة . على أن (شعراء الجزائر) لم يسجل كل ماقيل ، في فترة خانقة ورقابة صارمة ، يكتب فيها المرء ترويحا عن نفسه ، بينما يضرب بينه وبين الاخرين بسور من حديد ، يشد النفس بين الصدر والحلقوم، ويبقيه همسا في الشفاه .

وليست الغزارة وحدها ، ولكن الاصالة والجدة الموضوعية هو ما أشار اليه الشيخ (مبارك الميلي[٢]) في مقدمة الجزء الثاني من شعراء الجزائر :

« يبشر شعر شعرائنا بحياة جديدة ، فقد نفضوا ايديهم من ذلك الادب البالي المشوه بلغة التأليف ، ونفذوا الى الادب الغض ، واستمدوا من شعورهم الرقيق الطاهر . وعلى أمثـال هؤلاء الشباب نعلق آمالنا في تجديد الادب الجزائري ورفع مستواه . »

---

(١) (كوكب افريقيا) أصدرها (محمود كحول) سنة ١٩٠٧ .

(٢) من رجال (جمعيـة العلماء) البارزين، مفكر ، ومصلح ، ومؤرخ . له كتاب (تاريخ الجزائر في القديم والحديث) ، وكتاب (الشرك ومظاهره) .

وليست تلك عين الرضى من أهل الجزائر الى انتاجهم، ولكنها نظرة النقد الادبي في المشرق ، فعندما وصلت نسخة من الكتاب الى (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق) علق عليها الشيخ (عبد القادر المغربي) عضو المجمع بقوله في المجلة[1] :

« كنت وأنا أتصفح تراجم هؤلاء الشعراء وأقرأ نظمهم ونثرهم أشعر بأمرين قد عزا نفسي مسرة واغتباطاً . الأمر الاول وحدة اللغة العربية الفصحى بيننا معشر المشارق وبين اخواننا المغاربة ، فهم يكتبونها كما نكتبها ، ويتذوقون بلاغتها كما نتذوقها . وبذلك تتوحد منازعنا ومشاربنا ، وهذه مزية القرآن، وهي العروة الوثقى التي تضم اليها ماتفرق من أقطار الامة الاسلامية . والامر الثاني ماتراه من اللهجة الحادة في مخاطبة الطامعين ومقارعة المتغلبين مما يدل على ان اليقظة اصبحت فيهم تامة كما هي في الاقطار الشرقية ، وانهم اخذوا يفهمون الحياتين الاجتماعية والسياسية ، ويوفقون بينها وبين مايأمر به القرآن وتتطلبه تعاليم الاسلام .

وهؤلاء الشعراء والكتاب في بلاد المغرب كافة بعد ان كانوا يعدون بالاحاد اصبحوا يعدون بالعشرات بل بالمئات . والكتاب يتضمن ترجمة نحو ١٢ شاعرا واديباً . وقد زين برسومهم وأودع الكثير الطيب من أشعارهم . »

ويستمر الانتاج الادبي في مد لايعرف الجزر من تلك الفترة المبكرة الى يومنا هذا في كل مجالات الادب . في المقالة الادبية .. في القصة ، في الشعر، وحتى في المسرحية الشعرية[2] . ويشترك ادباؤنا بشعرهم ونثرهم في كبريات

---

(١) مجلة (المجمع) م ١٢ ج ١ و ٢ سنة ١٩٣٢ .

(٢) للشاعر الجزائري . محمد العيد ، مسرحية شعرية مطبوعة بعنوان (بلال) ، عرضت اكثر من مرة في مسارح الجزائر .

المجلات الشرقية . ولست في حاجة الى التذكير بانه ما من جريدة أسبوعية أو مجلة شهرية تصدر في الجزائر الا ولها صفحة خاصة بالادب شعرا ونثرا ، بل صفحات .

واذا كان القلم العربي في الجزائر خلق بعصاميته النادرة (٣٣ جريدة ومجلة) في الثلاثين سنة المبكرة في هـــذا القرن ، بما عرفت به من ضعف في الامكانيات الادبية وعقم في الوسائل المادية ، وتثاؤب تحتمه الصحوة بعد الغفوة ، وحيرة تفرضها الانطلاقة بعد الكبوة ، فان الصحافة التي عرفتها الجزائر وقد اشتد ساعد الحركة الاصلاحية واعتلت مدارسها ، وتوافدت البعثات العلمية الى (جامع الزيتونة) هي صحافة تقف عملاقة في ميدانها ، عديمة النظير في جديتها ، نسيجة وحدها في الالتزام القومي الثوري .

وما القصة والقصيدة والمقالة الا وجه من اوجه تلك الحيوية الثقافية والنشاط الفكري ، وقد يكون هذا الانتاج ، مجالا للاخذ والرد من حيث قيمته الفنية ، ولكنه ـ بدون شك ـ يبطل دعوى عدم وجود ادب باللغة العربية في الجزائر .

ساطع الحصري

المفكّر العربي

ظافر عبد الواحد

حين كنا طلاباً في مدارس دمشق الثانوية وكان ساطع الحصري آنذاك مستشاراً لوزارة التربية « المعارف » السورية يحاول ان يطور مناهج التعليم في اتجاه التركيز على الجوانب العملية ويجد في ذلك مقاومة ومعاكسة حتى ممن كانوا يقدرونه ، كنا نجهل ان هذا الرجل العظيم الذي لم يكن يحسن النطق بالعربية انما كان مناضلا كبيرا في الفكر القومي جرده الاستعمار من الجنسية العراقية بسبب مواقفه القومية . ذلك أن ساطع الحصري هو أول من ، وضع نظرية في القومية العربية ، لم يضع معها في الضباب ، ولم يلتمس لها خلفية فلسفية .

منذ أن كان مواطناً في الدولة العثمانية رفض تتريك العرب ، ورأى أن العلاقة بين العرب والأتراك يمكن أن تكون علاقة زواج - مثل العلاقة بينه وبين زوجته التركية - بحيث يحافظ كل منهم على شخصيته . واشترك في الانقلاب الدستوري على هذا الاساس . وعندما أصبح وزيراً المعارف (آذار « مارس » تموز « يوليو » ١٩٢٠) في أول حكومة عربية في دمشق ، كان ميالا الى التعاون مع الأتراك ضد القوات الفرنسية الغازية .

ولكن هويته العربية كانت اصيلة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

فقد ولد في صنعاء في ٥ آب (أغسطس) ١٨٨٠ ، وكان ابوه من مدينة حلب السورية قد عين رئيساً لمحكمة الاستئناف في ولاية اليمن .

ودخل ساطع الحصري القسم الاعـــدادي في طرابلس الغرب في ليبيا عام ١٨٩٣ .

وبعد أن اتم دراسته العالية في العلوم السياسية والقانونيـــة في جامعة استمبول سنة ١٩٠٠ وتعمق في العلوم الطبيعية وتخصص في فرنسا في علم النفس والتربية وعلم الاجتماع ، وتولى مناصب مدرسية وإدارية في القسم الاوربي من الدولة العثمانية وأصبح أستاذاً في المعاهد العليا في استمبول ؛ زار مصر سنة ١٩١٩ لأغراض تربوية وكانت الثورة المصرية قائمة ومعاهد التعليم مغلقة ، فتركها الى الثورة العربية في دمشق حيث اصبح مفتشاً عاماً ومديراً عاماً ووزيراً للمعارف (نيسان « ابريل » ١٩١٩ - تموز « يوليو » ١٩٢٠)

وعندما دخلت قوات الاحتلال دمشق رحل الى روما للقيام بعملين سياسيين :

الأول - الاتصال بالاستاذ بونفانتي أستاذ الحقوق الدولية في جامعة

روما وتزويده بالوثائق اللازمة والمعلومات التي يحتاج اليها من أجل وضع تقرير قانوني عن القضية السورية .

الثاني ـ الاتصال بالحكومة التركية لتيسير تنقل المجاهدين والسلاح والذخيرة عبر الحدود السورية التركية .

وقبل ان ينجز ساطع الحصري مهمته ، قبل الملك فيصل الاول عرش العراق بدل عرش سورية ، فذهب إلى مصر في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٢٠ ليدرس النظم التعليمية فيها ، ثم استدعاه الملك فيصل الاول الى العراق فتقلب في مناصب معاون وزير المعارف والمدير العام للمعارف واستاذ في دار المعلمين العالية ومراقب عام للتعليم وعميد كلية الحقوق ومدير الآثار العامة (١٩٢١ ـ ١٩٤١) حيث نزعت عنه الجنسية العراقية ورحل الى بيروت وظل فيها الى ان عين في دمشق مستشاراً فنياً لوزارة التربية .

لقد رأى أن الدراسة الابتدائية يجب أن تكون عامة ، وتبدأ الفروع منذ الدراسة المتوسطة ، وتتشعب في الدراسة الثانوية ، وتزداد تخصصاً في التعليم العالي [١] . وهذا ما تسعى للوصول اليه الدول العربية الآن .

وكان الخطأ في محاولة تطبيق اقتراحاته قبل تهيئة الملاك الفني من المدرسين المؤهل للتدريس في هذه الفروع ، وقبل توفير المختبرات او الأبنية المدرسية .

وحاول الافادة من الأنظمة الحديثة التي اطلع عليها في التعليم : النظام الفرنسي الذي يقوم على نوع واحد من المدارس الثانوية ، والنظام الالماني الذي

---

(١) ساطع الحصري ، تقرير عن حالة المعارف في سورية واقتراحات لاصلاحها ، منشورات وزارة المعارف ، دمشق ١٩٤٤ ص ٢٤٥

تتعدد فيه أنواع المدارس الثانوية ، والنظام الأمريكي الذي يترك للطالب حرية اختيار المواد التي يتعلمها [1] .

وقد زار مصر أثناء عمله بالعراق ، وعاد اليها في آذار (مارس) ١٩٤٧ أستاذاً زائراً في معهد التربية في القاهرة ومستشاراً فنياً للادارة الثقافية في جامعة الدول العربية . وفي نيسان (أبريل) ١٩٥٣ أسس معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية وأصبح أستاذاً لمادة القومية العربية فيه .

ودعته المملكة العربية السعودية سنة ١٩٥٤ لدراسة وضع التعليم فيها ، فوضع تقريراً ضافياً لتطويره . وظل ساطع في القاهرة الى عام ١٩٦٦ ثم عاد الى العراق . وتوفي في ٢٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٨ .

ورغم أن أصله من بلاد الشام وأنه ولد في الجزيرة العربيـــة وتعلم في أفريقيا العربية ، فقد بدأ النشر باللغة التركية سنة ١٩٠٩ ، إذ كان مشغولاً بتدريس العلوم الطبيعية فأصدر سلسلة من الكتب المدرسية في هذه العلوم ، ثم ألف كتباً في التربية وأصدر المجلات التالية باللغـــة التركية : « أنوار العلم » و « التعليم الابتدائي » و « التربية » .

وفي عام ١٩١٩ بدأ التأليف باللغة العربية ، فأصدر مجلة «التربية والتعليم» من ١٩١٩ - ١٩٢٠ في سورية .

وفي فترة إقامته في العراق (١٩٢١ - ١٩٤١) أصدر مجلة « التربية » وألف الكتب التالية :

- القراءة الخلدونية

---

(١) أبو خلدون ساطع الحصري ، آراء وأحاديث في التربية والتعليم ، مطبعة الرسالة القاهرة ١٩٤٤ ص ٨٨ - ٨٩

- مرشد القراءة الخلدونية

- مساعد القراءة الخلدونية

- دروس الأشياء

- أصول التدريس

- أصول تدريس اللغة العربية

- رسائل الى بول مونرو

- الإحصاء

وفي اثناء إقامته في بيروت ودمشق (١٩٤١ - ١٩٤٧) ألف كتابي « دراسة عن مقدمة ابن خلدون » و « يوم ميسلون » .

وفي ارض الكنانة اصدر « حوليات الثقافة العربية » والكتب التالية :

- صفحات من الماضي القريب

- آراء وأحاديث في العلوم والأخلاق والثقافة

- آراء واحاديث في التاريخ والاجتماع

- آراء واحاديث في القومية العربية

- العروبة بين دعاتها ومعارضيها

- دفاع عن العروبة

- البلاد العربية والدولة العثمانية

- آراء واحاديث في اللغة والادب

- ما هي القومية

- حول الوحدة الثقافية العربية

- حول القومية العربية

– احاديث في التربية والاجتماع

– الإقليمية

– ثقافتنا في جامعة الدول العربية

لقد عتب على بني قومه تقديسهم الحدود التي اقامها بينهم الاستعمار .

وأهم عناصر القومية عند الحصري هو اللغة ، ويأتي بعدها التاريخ المشترك الذي يسير ضمن إطار اللغة القومية . فاللغة عنده هي « روح الأمة وحياتها » ، والتاريخ « ذاكرة الأمة وشعورها » .

فالأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها ، وأصبحت في حالة السبات ، وإن لم تفقد الحياة ، وتستطيع هذه الأمة أن تستعيدوعيها بالعودة الى تاريخها القومي وبالاهتمام به اهتماماً فعلياً ؛ ولكنها إذا ما فقدت لغتها تكون عندئذ قد فقدت الحياة ودخلت في عداد الأموات ، فلا يبقى سبيل الى عودتها الى الحياة ، فضلاً عن استعادتها الوعي ...

ولا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة والتاريخ في هذا المضمار ، سوى عامل الاتصال الجغرافي ، لان فقدان الاتصال الجغرافي قد يؤدي الى إبقاء أجزاء الأمة الواحدة منفصلة عن بعضها ، رغم اتحادها في اللغة والتاريخ . هذا بالاضافة الى أنه قد يؤدي – بمرور الزمن – الى تباعد وتباين في اللغة والتاريخ أيضاً (١) .

ويرى أن الفكرة القومية نشأت عند المسيحيين العرب قبل نشوئها عند المسلمين العرب الذين كانت تربطهم بالأتراك رابطة الدين . ذلك أن المثقفين المسيحيين عندما قرأوا التاريخ العربي بعد اطلاعهم على اسلوب البحث التاريخي الحديث والحضارة الغربية ، تبين

(١) أبو خلدون ساطع الحصري ، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٢٩ .

لهم ان الأمة العربية من أعظم الأمم في التاريخ ، كان لها حضارة قبل الاسلام وصار لها حضارة أرقى بعد الاسلام ، والمسيحيون ساهموا في بناء الحضارة العربية قبل الاسلام وبعده .

وهذه الحضارة لم تكن دينية بحتة ، ومما يبرهن على ذلك ان الاوروبيين اقتبسوا منها أشياء كثيرة ، ولذلك يجب على العرب المسيحيين أن يفتخروا بالتاريخ العربي وأن يتآزروا مع المسلمين لإنهاض الأمة العربية (١) .

لقد كان يبحث عن صيغة موضوعية للعاطفة القومية . فعندما قال شاعر البحرين إبراهيم عريض : « ... هذه القومية ليست موضع خلاف من ناحية واقعنا العربي ، مهما اختلف في تفسير آياتها وتحليلها إلى عناصرها واستكناه وقائعها — عند غيرنا من الأمم — علماء الاجتماع فيما بينهم أو المؤرخون . وذلك لأننا نشعر بها جميعاً ، ونشعر بها فرداً فرداً ، ونشعر بها صغاراً وكباراً ، ونشعر بها رجالاً ونساء ، من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي ، شعورنا بأرواحنا في أعمق أعماقنا . وحسبنا من جوهر القومية ذلك ، بعد أن صهرتها وصهرتنا معها بنيرانها المطهرة أحداث الزمان ... » قال أبو خلدون : « لاشك في أن هذه الكلمة الإيمانية الرائعة ، التي تصدر من أعماق النفس وتعبر عن العواطف القومية أحر تعبير ، تستحق التقدير والإعجاب ، ولكنها لاتغني عن بحث القضية بحثاً علمياً ، لتقوية هذا الإيمان العاطفي بدعائم عقلية (٢) » .

لقد بدأت نظراته في القومية العربية في ظل الدولة العثمانية في مطلع القرن العشرين ، فماذا أضفنا اليها وماذا طبقنا منها ونحن في الثلث الثالث من القرن ؟

---

(١) أبو خلدون ساطع الحصري ، محاضرات في نشوء الفكرة القومية ، منشورات دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٥١ ص ١٦٣ — ١٦٦ .

(٢) ساطع الحصري ، آراء وأحاديث في اللغة والأدب ، منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٨ ص ٢٣٣ — ٢٣٥ .

اعلان هام

إلى السادة المشتركين في المجلة

قررت إدارة مجلة « المعرفة » أن توزع هديتها على المشتركين في عام ١٩٦٩ اعتباراً من شهر آذار (مارس) ولغاية شهر حزيران (يونيو) . والهدية هي كتاب من منشورات وزارة الثقافة في القطر العربي السوري .

وتضع المجلة أمام القراء القائمة التالية ، المؤلفة من عشرة كتب ، نشرت ليختار المشترك منها كتابا نقوم بارساله إليه مع العدد القادم . ونرجو أن يتفضل المشترك باعلامنا اختياره بأسرع وقت ممكن ، وأن يبين لنا العنوان الذي يرغب في أن نرسل إليه الكتاب الهدية :

ميمونة : رواية الكاتب السنغالي عبد الله الساجي ترجمة بهجة قلصة ونعيم قداح

الأرض والسماء : بقلم العالم السوفييتي فولكوف ترجمة الدكتور أدهم السمان

بيت الانسانية الكبير : بقلم جماعة من العلماء السوفييت ترجمة عماد حاتم

في انتظار غودوت : مسرحية للكاتب الانكليزي صموئيل بيكيت ترجمة هالة فرح

أنشودة ليلينغراد : مسرحية للكاتب السوفييتي إلكسي أربوزوف ترجمة محمد جديد

فلسطين مشكلة ماثلة : نادي كتاب الساعة في الهند ترجمة محمد جديد

في سبيل الثورة العربية : بقلم نخبة من كبار الكتاب الغربيين ترجمة حنين حاصباني وأنطون حمصي

من دفتر الصمت : للشاعر المصري محمد عفيفي مطر

الفن والقومية : بقلم الدكتور عفيف بهنسي

القومية العربية في القرن التاسع عشر : بقلم الدكتور توفيق برو

إن هذه الهدية دعوة للقراء الذين لم يشتركوا بعد في المجلة ، إلى أن يبادروا لتسجيل اشتراكهم فيها وإرسال القيمة حوالة بريدية أو شيكا على أحد المصارف المعتمدة في دمشق باسم محاسب مجلة المعرفة ؛ وسيتلقون هديتهم وفق اختيارهم مع أول عدد يصلهم .

الصقر والسلحفاة

عبد الله عبد

الجريمة واضحة كعين الشمس ، امرأة مشبوهة ورجـــل غريب في غرفتها .

- من ؟
- انا
- من انت ؟
- انا

ودفع الباب . ودفعت الباب . ولكنه كان ذا عضل . وكان الاقوى فانتصر عليها .

طاق . طاق . وركض الى سرواله وغيب فخذيه فيه . ثم نزل في سرواله الاسود وود لو ينطمر فيه الى الابد ، ولكنه لم ينطمر الا الى منتصفه ، الى مافوق السرة بقليل . واما ماعدا ذلك فقد ظل عارياً لايكسوه الا الشعر

وخاصة في منطقة الصدر . ولكن الشعر لم يلبث ان تحول الى دبابيس منغرزة في الجسم وغرق الصدر في بحر من العرق .

ـ الأخلاقي[1] .

وجرت مذعورة ودخلت في « روبها » المعرّق . ثم اطل رأسها فذراعها ، فذراعها الاخرى وانزلق الفستان حتى الركبتين فبدت كالسلحفاة .

وربض الزمن . تعطل . توقفت الحركة في ملايين ارجله الدقيقة السريعة . وغار زعيق السيارات ومات صوت بائع فستق العبيد في الشارع . وذاب وقع اقدام العابرين . وعميت النجوم وتلاشت الاصوات وكل نأمة تدل على الحياة . وانزلق الكون في بحر من الظلام والعدم .

كل شيء اصابته العطالة والسكون . كل شيء تحول الى لاشيء ، وفقد ابعاده وسماته ولونه ورائحته وطعمه وقيمته .

ـ هذه المرة علقت .

وتحرك الاخلاقي فتقدم الى وسط الغرفة . ووقف هناك عملاقاً متسلطاً وأخذ جناحاه يكبران ويكبران حتى ملآ جو المكان ثم امتدا فشملا العالم الخارجي . بينما كانت الاشياء بما فيها الرجل العاري حتى منتصفه والمرأة السلحفاة تزداد صغراً . واحس الرجل والمرأة كلاهما ان يد الاخلاقي الفولاذية قد امتدت ـ دون ان تمتد فعلاً اليهما ـ وانها قد اطبقت على عنقيهما .

وقال الرجل على الفور :

ـ انها الفضيحة

---

(١) الاخلاق : شرطي الآداب .

وقالت المرأة على الفور

- انها النهاية

ورأى الرجل في الحال بعيني فكره جميع المخازن في سوق التجار في الصباح مفتوحة الا مخزنه .

اما المرأة فقد استلقت على منضدة طويلة مكسوة بجلد ابيض وقد خرشت انفها رائحة كيماوية حادة بينما الطبيب الذي تهيأ للكشف عنها انشغل فجأة في الغرفة المجاورة فظلت هكذا معلقة تتأرجح في الهواء يسترها ولا يسترها حتى منتصفها ملاءة بيضاء . وقد بقيت كذلك زمناً قالت عنه فيما بعد انه يعادل عمرها كله . واحست فجأة بقشعريرة تسري في جسمها فانتفضت كأنما لسعتها افعى وقررت أن تقاوم ولكن كيف ؟ وانحسرت الى قوقعتها .

وشمل الاخلاقي المكان من عل بنظرة . السرير المشوش ، الكراسي ، الصفة ، الطاولة التي عليها زجاجة عرق لم تنقص كثيراً ، وثلاثة كؤوس وفواكه واعقاب سجاير وعيدان كبريت محترقة ، وصورة معلقة بلا اطار لزعيم ، والستائر ، والمرأة المرقطة ، والرجل ذو السروال الذي بدا كوتد دق حتى منتصفه وما يزال ينتظر دق النصف الآخر فأحنى رأسه وراح يتشاغل بالنظر الى الارض . قال الاخلاقي :

- سكر وزنى

وسأل بغلظة وبلهجة قاطعة .

- لمن الكأس الثالثة ؟

فقالت السلحفاة من داخل قوقعتها وكأنها تتكلم من دنيا أخرى ، من عالم آخر ، أو هذا ما أحست به على الأقل :

ـ لأخي .

فقال بغلظة وبلهجة قاطعة :

ـ كذابة .

وقال لنفسه : « اعرف ذلك ، كان الزوج من قبل ، والآن الأخ . كان الزوج يقوم بدور الستارة وتدبير الأمور من قبل ، والآن الأخ . أي صنف من البشر هؤلاء ؟ ولكن ماوجه الغرابة في ذلك ؟ كنت أعرف أما كانت تقوم بدور الوسيط لابنتها . »

واغتنم الرجل فرصة انشغال الأخلاقي مع المرأة ، فمدّ يده الى قميصه .

وقالت المرأة :

ـ لأخي وحق كتاب الله .

وانتبه الأخلاقي الى حركة الرجل فتوجه اليه قائلاً بغلظة وبلهجة قاطعة :

ـ دع القميص مكانه . لا أحد يلمس شيئاً .

ثم تابع ببطء وكأنه يعلك كل كلمة يقولها متلقفاً لاستغلاله :

ـ أما تستحي يارجل ؟ فمنذ قليل كنت تنام مع هذه المرأة ، والآن تقوم بدور اللص !

وقال الرجل بآلية ولعله حاول التنصل :

ـ أنا ؟

وسارع الاخلاقي يردد قول الرجل ساخراً :

ـ أنا ؟ لا أنا ... وماذا كنت تفعل اذن بحق الله ؟

وبسط كفاً على كف وقال بلهجة ذات مغزى :

ـ هل تريد أن اتصور انك كنت تطحن برغلاً ؟

ثم قال المرأة باحتقار كاد يسحقها :

- وانت لاتحلفي بالكتب السماوية .. انها بريئة منك . لو كانت الشرائع السماوية تطبق لكنت الآن ترجمين في ساحة عامة .

ونبست شفتاها : « يا ساتر يا الله » .

وفتح الطبيب الباب واقترب منها بنظارتيه .

وحجبت عينيها بيدها ثم مررتها على جبينها فحملت بعض العرق الذي تفصّد منه . وقالت وهي تنظر في كفها الذي يلتمع تحت النور :

- وماذا فعلت حتى أرجم ؟..

- ماذا فعلت ؟ لاشيء .. هل تريدين ان اقول انك كنت تطحنين أيضاً ؟ ام انك كنت تمتحين الماء وانت مغمضة العينين مثل بغلة الناعورة .

بغلة الناعورة . وابتلعت التشبيه المهين مرغمة . واحست بالجرح كما لم تحس من قبل . واعتبرت « بغلة الناعورة » اكثر ايلاماً من كل الاهانات التي ألحقها بها . وادركت عدم جدوى هذا النوع من الدفاع . هي نفسها غير قانعة به . فما جدوى الانكار .

وثقل جو الغرفة . وضغط شيء ما على الصدور . وبدأ إحساس واحد بالضيق والانزعاج بالنسبة اليهم جميعاً . وان كان هذا الاحساس ليس واحداً في دلالته لدى كل منهم .

ودار الفأر في المصيدة . واقترب من قضبان سجنه . ثم رنا الى حذائه قرب السرير فلاحظ ان احدى الفردتين تستند الى الأخرى . ومدت السلحفاة رأسها خارج قوقعتها فرأت نفسها تقف على شفير هاوية ، وان دفعة صغيرة في الاتجاه الآخر ستؤدي بها الى الهلاك . فامتلأ قلبها رعباً . لقد قبض عليها قبل

الآن وانذوت . وها قد استنفدت آخر انذار لها . وضغطت بقدميها كأنما تختبر صلابة الارض التي تحملها ، أو تريد تثبيتهما في النقطة التي هي منها على شفير الهاوية .

وأغمض يوسف عينيه . كان البئر مظلماً عميقاً بلا قرار . وتمتمت : «ياسند المكروبين ويا رجاء المضطرين اغثني» . أما الاخلاقي فقد كان قويا صلباً كعادته مثل كل رجال السلطة السريين . وان كان في ملامحه بعض العصبية والنرفزة كأنما يود الخلاص بأسرع ما يمكن من هذه المهمة التي اسندت اليه والفرار بعيداً عن هذا الجو المقيت . وخلل الرجل أصابعه في شعره متحيراً بعد أن جدد النظر الى حذائه . وتفكر ماذا يتعين عليه ان يفعل . وعزم ان يسأل الأخلاقي السماح له بانتعال حذائه لدى أول سانحة توحي بالاذن .

ولاحق الاخلاقي حركة الرجل . ثم ضاقت ساحة ملاحظته فشملت ظاهر كفه ، ثم اصبعين من كفه مزينين بخاتمين غير عاديين احدهما له حجر أسود والآخر أحمر . ثم انتقل بصره الى يد الرجل الأخرى .

— اسمك ؟

— احمد

ونظر الأخلاقي الى يدي المرأة متفكراً . كانت نظرة طويلة متأنية . ثم رفع نظره الى وجهها وسأل كأنه تحت تأثير خاص :

— متزوج ؟

واستبشر الرجل خيراً فراوده أمل من نوع ما . ولكنه كان قبل كل شيء متلهفاً لارتداء ثيابه كأن ارتداءه إياها سيخفي فعلته . او لعله كان يود القيام بأي عمل مهما كان نوعه للخروج من سكونه ليداري انفعاله . وعلق السؤال

على رأس لسانه . ورد بلهجة حملها كل تعاسته وانكساره :

– متزوج

وماذا يقول ايضاً حتى يستدر شفقته ؟ واضاف :

– وعندي اولاد ايضاً

ورد الاخلاقي باحتقار:

– وعندك اولاد ايضاً وتتورط في أمثال هذه المشكلات ؟..

تورطت ؟! نعم ! كيف ؟ لا أدري . ملعونة هي المرأة . وملعون كل من يستجيب الى دعوتها . كل هذه الاشجار لك . أما هذه الشجرة فلا تقربها . ولكن ُكل يا آدم . ولكن الله يا حواء . هيا انزلا من جنتي وعيشا في الأرض.

وارتد بصر الرجل خائباً . كان البناء راسخاً سامقاً كحصن من الحصون، ورأى الرجل كل صرامة الجهاز الحكومي وهيبته متمثلة في شخص الاخلاقي .. في قامته المشدودة الملفوفة ، ووجهه الجامـــد وملامحه الصماء . وأدرك ان كل محاولة من قبله للنفاذ الى قلب هذا البناء محكوم عليها بالاخفاق .

أما المرأة فقد توقفت عند نقطة من البناء . لقد تراءى لها انها لمحت شقاً فيه . وعندما أعادت النظر اليه صارت اقرب الى اليقين فيما اتجه اليه شكها . واعملت فكرها . فكيف تستطيع أن تتأكد من صدق تخمينها .

فقد لاحظت منذ بعض الوقت أن الأخلاقي كان يسترق النظر الى خاتمي احمد الثمينين . واستطاعت أن تلمح في عينيه شيئاً عبر بسرعة مرة ، ومرة اخرى استطال حتى أنها تكاد تلمسه . لكنها احتارت في تفسيره ، وقالت لنفسها : هل يمكن ان تكون الخواتم عقدة هذا البناء ؟ واستدعت خبرتهـا كامرأة عرفت رجالاً كثيرين . ان لكل رجل نقطة ضعفه . فهل نقطة ضعف هـــذا الرجل

الحديدي هي الذهب . ولكن انى لها أن تتأكد في هذه اللحظة . انها لاتعرفه جيداً . كل ما تعرفه عنه أنه اعتقلها مع آخرين مرة أو مرتين حيث اقتيدت بعد ذلك الى الأخلاقية(١) . كما رافقها عندما بعثوا بها الى الطبيب للكشف .

ونقلت بصرها الى يده ، كانتا خاليتين تمامـــاً . ليس هناك خاتم زواج ولا خاتم زينة . فهل هو أعزب أم متزوج ؟ أرجح انه متزوج . ترى هل اضاع خاتمه وهو يضرب شخصاً ، أم باعه في ساعة من ساعات الضيق ؟ انه موظف وربما كان راتبه صغيراً . مهما يكن يجب أن تنفذ من هذا الشق اذا كان هناك شق وما عليها إلا المحاولة . وتراءى لها أن بصيص النور الذي يتسرب منه هو الشيء الوحيد الذي يضيء في الظلمة المحدقة بها . وحضنت بذرة .

قالت :

— هل أستعد فأرتدي ثيابي ؟

وعضت على شفتيها . وقالت لنفسها على الفور : لقد تعجلت ، لعله كان يجب أن أدعوه اولاً الى قدح من القهوة . لو أستطيع التخلص من احمد . ياله من عقبة . والمشكلة ليست مشكلته على كل حال . وهو في أسوأ أحواله لن يتأذى كثيراً . وسيعود الى فتح مخزنه والحيـــاة والشارع مرة اخرى . أما هي فقد قضت على آخر فرصة أعطيت لها، وبعدها .. وبعدها . .

وأورقت البذرة فتبرعمت ، وغامرت بالقول:

— دعه يذهب . انه تاجر له سمعته ورب اسرة ومن عائلة محترمة .

— ابو بشير لم تفتح المخزن البارحة . خير إن شاء الله!

— كنت مريضاً في البيت.

---

(١) الاخلاقية : مركز شرطة الآداب

– اين نمت البارحة يا رجل ؟ لقد أخفتني وأخفت الأولاد .

– صدمتني سيارة فنقلتني الى المستشفى .. شيء بسيط لم أشأ أن ازعجكم .

– عجيب وهل جهل السبب في تغيبك عن البيت اقل ازعاجاً للزوجة والأولاد .

لو تجمع كل عبوس الدنيا لما كان اكثر قدرة على التعبير من حركة تمثلت في تقطيب جبين الأخلاقي . وقال بلهجة صارمة ، ولعله بوغت من سؤالها :

– اخرسي

ومع ذلك لم تيأس . ولم يوهن من عزمها هذا المظهر الساخط . فليس هنالك من انسان يولي ظهره الى الذهب . والجانين وحدهم لا يعرفون قيمة الأشياء الجميلة . وتابعت بنفس الجرأة ولكن على نحو اكثر استعطافاً . لقد فكرت ان القيام بعمل ما عرضة للاخفاق بين ثلاثة ، وهو ناجح بين اثنين :

– انت رجل كريم وتعرف قيمة الرجال .

ورمقه الرجل نصف العاري بنظرة عجلى مستطلعاً اثر هذا الاستعطاف ، ولكنه لم ير ما يدل على الاستجابة . وتمنى في دخيلة نفسه ان تواصل رجاءها . ونبر الأخلاقي :

– ما شاء الله . متى كانت – الأوادم – من امثالك يلقون إليّ بالأوامر . هذا ليس شغلك

آه، هاقد وصلت الى شيء . شيء ما تحسه اكثر مما تستطيع ان تضع يدها عليه . فلتقف اذن ولتلتقط انفاسها . ولتتحسس ماوصلت اليه . « ماشاء الله » قول ينضح بالسخرية . ولكنه ينضح أيضاً رغبة في مواصلة الحديث . لاشيء يمنعه من

أن يقول اخرسي مرة اخرى . ولكنـه قال ماشاء الله . وما شاء الله تعني اني أسخر مما تقول ولكني أستمع اليك . وكلمة (الأوادم) مثلا ألم يكن يستطيع أن يستبدلها بكلمة اخرى . حقيرات .. ساقطات . كلمة اكثر حدة وتليق بالمقام.

ولم تضع الوقت سدى واتخذت من نقطة الاستناد هذه مشجعا فتابعت :

- قلبي يحدثني بأنك ذو أصل . ان ملامح الشهامـة تلوح عليك ، وابن الاصل لايريد الفضيحة للناس المحترمين . احمد شخص خدوم كريم لايرد طالباً .. انه ملك في متجره .

- ياسلام . ما هذا ؟ أهناك قصة حب

ورنت المرأة الى الرجل ورنا الرجل الى المرأة . كانت نظرة ذات مغزى ولعلها أرادا أن يدعما قول الاخلاقي كي يستدرجاه الى الاقتناع بأن ثمـة علاقة بينهما اكثر من مجرد اتصال عابر

افرحي واستبشري « يافطوم » ، اذا لم يكن هـذا لينا وتساهلا فماذا يكون اذن ؟

- فطوم .. فطوم أين كنت بالعينة ؟...

- والله العظيم يا أمي دكان بياع اللبن بعيدة

- بعيدة أين ؟ هي على رأس الحارة يابنت

- ياسيدي أنت أبوها

- ياستي وانت امها . لاترسليها الى السوق

وتابعت المرأة بنفس التوتر :

- اطلق سراحه . واقبض علي

- كفى ثرثرة . ان ذلك سيوقعني في مشكلة

ها قد بدأ يتراخى فعلا فلا تتوقفي :

- اقبض علي . وقل ان الفاعـــل هرب . تسلل من النافذة أو تسلق السطوح . قل أي شيء

- ولكن أي شيء ليس هو الحقيقـــة . والحقيقة هي أن أقوده الى (الاخلاقية) لينال جزاء فعله

- ياسيدي الناس للناس . والسجن لايفرغ اذا نقص زائراً

وشد الاخلاقي قامته ورمق الرجل بنظرة . نظرة غير محددة قد تعني شيئاً وقد لاتعني أي شيء . واهتز الرجل انفعالاً . والتمعت عيناه حتى لتوحيان بأنها على وشك البكاء . وأقبل الرجل الذي كان ملكا في متجره على يد الاخلاقي اقبالا صادقاً يريد تقبيلها أو الشد عليها امتناناً . ولكن الاخلاقي سحب يده ولم يعلق بشيء، ولم ينتظر احمد اشارة صريحـــة من الاخلاقي . بل شرع في ارتداء ثيابه وعجل بالانصراف .

ولمسها الطبيب فأجفلت

الطبيب - النتيجة ايجابية

الزوج - أنا كنت معها

الاخلاقية - ياوحيد القرن

والآن لم يبق غيرهما ، ولا تزال امامها معركة اخرى . ولكن من أين تبدأ . يجب أن لاتجرح احساسه . وهبه رفض . فياللحرج . قالت تمزق الصمت :

- لن أؤخرك اكثر . سأرتدي ثيابي

ودفعت عدداً من أساورها في يدها اليمنى . ودفعت عدداً آخر في يدها اليسرى . والتمعت عينا الاخلاقي لحظة . ولم يفت المرأة أن تلحظ ذلك . ولكن

سرعان ماعادت العينان الى سابق عهدهما الاول قاسيتين جامدتين .

ثم قالت وهي تغرز المشط في شعرها المشوش :

ـ هل جئت يارجل واقفاً !

ولكن الاخلاقي ظل على صمته قائماً هناك جداراً من الاسمنت

ـ ما رأيك في قدح من القهوة ؟

ودفعت به برفق الى مقعد

ـ لاتخف لن أضع لك فيه شيئاً

ونظر الى المصاغ ولكنه ظل على صمته

ـ قدح قهوة وسيجارة يصفيان الرأس

ومع ذلك فقد ظل صامتا كأنما يعلك في رأسه فكرة

ـ هل انت متزوج ؟

ـ . . .

ـ هل تحلي يديها الاساور

ونظر الى الأساور مجددا

ـ في المرة القادمة تعرفين النهاية

ـ هات يدك اليمنى وابصمي هنـــا . لا كل يدك ، بكل اصابعها ..
هات اليسرى . والآن انصرفي ، ولكن اعقلي ودبري نفسك .

ثم قالت وهي غير بعيدة عنه :

ـ ترى هل تعجبها هذه الاساور ؟

ولمس بيده المصاغ لمساً رقيقاً ، ولانت نظرته القاسية

كانت يداها عاطلتين من الزينة عندما رحل بعد أن احتسى القهوة . ولكن ثمة شيئاً انبثق في ذهنها فجأة لحظة أطلت من وراء زجاج النافذة . لماذا جاء وحده وكانت العادة أن يأتوا جملة في سيارتهم الخاصة . وبدأ الشك يتسرب الى رأسها من السهولة التي تمت بها المساومة .

واستعادت تفاصيل الموقف فأحست ان ماجرى كأنما شيء له أن يجري على هذا النحو . ووراعها أن لاتنتبه الى هذه الحقيقة . ولكن هبهـا فعلت فماذا عساها تستطيع أن تغير من مجرى الامور .

وتجمهر الناس حولها . ودفعوها في ساحة عامة بعد أن أوثقوا يديها

- والآن اجمعوا الاحجار

لتضرب الساقطة

- أسرعوا

- اياكم أن تفلت من أيديكم

- هذه تحويشة عمري . كنت أخبئها لأدبر بها نفسي

وتساءلت عما ينبغي عليها أن تفعل . وكان أول شيء خطر لها أن تنتقل الى بيت آخر .. الى بلد آخر . واجتاحها حزن عميق . ثم سحقت انفها وجبينها على زجاج النافذة وبكت .

قصص

في دقيقة واحدة

للكاتب المجري اسطفان أوركي

ترجمة: أديب خضور

أنا أبالغ اذا قلت إن « أحوالي جيدة » . ولكن لا يوجد سبب للشكوى في حياتي . فور اطلاق سراحي عينت حارساً . الأجر قليل ولكن العمل سهل . عملي ان احرس خمسة آلاف برميل من الحمض ، ومئات من اسطوانات الحديد المعبأة بالكحول الصناعي . « مهمتك ان تمنع الناس ان يسرقوا ماتريد سرقته انت » هذا ليس من طبيعتي . شكراً للعفو .

وبعد ذلك الحادث الذي قادني الى السجن اقسمت الا اثق في المستقبل بأي انسان ، وان اعمل كل شيء بنفسي ، حتى لو جعت فلن اعتمد إلا على نفسي . وصادفت الحظ منذ البداية . قرأت اعلاناً عن معهد تأمين في تاماريوفكا .

هناك سألوني ما اذا كنت اريد ان ابيع دماً . وافقت ، ولمدة سنوات عديدة عشت على بيع دمي .

لم استطع حفظ الأرقام ، لهذا استخدمت مفكرة ، ولكنها ابتلت مرة في جيبي ، إلا أنني استطيع أن أقول إنه منذ عام ١٩٥١ وحتى الآن بعت ٢٨ ليتراً من الدم الى المعهد . والأسعار ليست ثابتة ، في البداية دفعوا ٣٠ فورينت لعشر الليتر ، ولم اساومهم كثيراً ، كنت بحاجة ماسة الى النقود . ولما كثر البائعون انخفض السعر الى ٢٥ فورينت ، ولكن منذ مطلع عام ١٩٥٦ وحتى الآن اصبح السعر ٥٠ فورينتاً . لم أغضب مطلقاً . كنت دائماً أوافق على السعر وعلى الشروط .

في أحد الأيام سألني طبيب شاب في المعهد ما اذا كنت أبيع مخ عظامي . وسألته ما اذا كان هذا يؤثر على بيع دمي ، فأكد لي أني استطيع أن أستمر في بيع الدم أيضاً . كل ما في الأمر أن مخ العظام أغلى من الدم ، وأنا بحاجة الى النقود . أنا أكره الرجل الذي يلبس ثياباً قذرة وخاصة الثياب الداخلية .

كما سمعت أنهم يريدون مخ العظام لأن أشعة الراديوم المستخدمة حديثاً في الأبحاث الفيزيولوجية تهاجم مخ العظام . ويمكن معالجة ذلك فقط بنقل مخ عظام جديد ، مايعنيني هو أن الصفقة ليست خاسرة بالنسبة لي . ثمن خمسة سنتمترات مكعبة من مخ العظام ١٥٠ فورينتاً . وسارت حياتي بشكل جيد . واعتقدت أن علاقتي بالمعهد استقرت على هذا النحو .

ولكن ومنذ ثلاثة سنوات أتى إلي الطبيب الشاب نفسه ، وطلب مني

أن أشترك في بحث عن فصائل الدم . وافقت . كانت طريقتهم : أخذ خمسة سنتيمترات دم من الوريدوبعد أن يعاملوه مع فصائل اخرى،يعيدونه الى دمي. وكنت أقبض لقاءذلك ٥٠ فورنتاً .

بهذا اصبح دخلي معقولاً ـ خاصة إذا ذكرت الوجبة المجانية عقب أخذ الدم وكذلك تذكرتي ركوب مجانيتين .

صحتي جيدة وأنا متفائل بالفطرة . وهكذا أنا لا انظر الى المستقبل من نظارة حمراء.. أنا مخلص للآخرين ولنفسي ، بطريقة سلبية وايجابية في الوقت نفسه .. واستطيع ان اقول انني لا اخاف اي شيء ما دمت على يقين من انني استطيع ان استمر في بيع الدم ومخ العظام .

انا ادين بذلك كله لمصادري الذاتية . لم اطلب مساعدة اي انسان . وهذا سبب عدم خيبتي ، كما حدث في الماضي . كذلك ساعدني على ذلك عدم وجود عادات وعواطف مضرة لدي . أنا لا ادخن ، أحب السير . وأتمتع بالهواء الطلق. أحب زحام المدينة وقت المساء ، وواجهات المحلات الملونة . أحب المطر، وكذلك الثلج . ولا تؤذيني الحرارة . أسير دائماً حاسر الرأس صيفاً وشتاءاً ، ودائماً أغتسل بالماء البارد .

* * *

من اليأس

كان الخادم هو الذي تنبه الى رائحة الغاز . كسر الباب . ورقة الانتحار كانت مرمية على بلاط المطبخ تحت منفضة سجائر من الخزف فيها عقب سيجارة واحد .

« اليوم هو عيد ميلادي الرابع والخمسون »

تابع الخادم قراءة الورقة :

« لا أحد يجيء في هذا البيت . والبناؤون لن يصلحوا سقف بيتي . انه ينضح ماء . أريد ان اموت .

الخلصة

ماري بيرغر

كان يوجد أحمر شفاه على عقب السيجارة .

• • •

المسيرة العظيمة

يروى أنه في قديم الأزمان كان هناك بيضة . هذه البيضة غادرت بيتها لترى العالم . سافرت ، وتنقلت كثيراً الى أن رأت الملك أرثر ، الذي سألها :

– الى أين ؟! الى أين ياصديقتي الطيبة ؟!

– أريد أن أرى العالم .

– انتظري دقيقة واحدة ، وسأذهب معك .

تدحرجت البيضة ، وتدحرج الملك . قابلا نصف دراجة .

سألت نصف الدراجة الملك : الى اين ؟! الى أين ياصديقي الطيب ؟!

– أنا ذاهب لأرى العالم .

– انتظر دقيقة وسأذهب معك .

تدحرجت البيضة ، وتدحرج الملك ، وتحركت الدراجة الى أن مر بهم السيد توالدين :

– الى أين ؟! الى أين انت ذاهبة ياصديقتي الطيبة ؟!

– أجابت نصف الدراجة : لأرى العالم .

انضم اليهم . . وساروا . . الى أن مر بهم بيوت بريخت الذي توقف وسأل :

ــ الى أين ؟ الى أين أنت ذاهب ياصديقي الطيب ؟!

ــ أجاب تو الدين : أنا ذاهب لأرى العالم .

ــ وأنا أيضاً . . دعنا نذهب معاً .

والتحق بالصف . وقطعوا مسافة طويلة حين رأوا تاكريكو كيرفي لاعب التنس الياباني الشهير الذي سأل :

ــ الى أين ؟ الى أين أنت ذاهب ياصديقي الطيب بيوت بريخت ؟!

ــ أنا ذاهب لأرى العالم .

ــ انتظر دقيقة وسأذهب معك .

سار الموكب . البيضة في المقدمة ثم الملك آرثر ونصف الدراجة ثم تو الدين وبيوت بريخت واخيراً وليس آخراً تاكريكو كيرفي لاعب التنس الياباني .

ساروا ، وتابعوا سيرهم ، وتابعوا المسير ، ولم ينطق أي منهم بكلمة واحدة ؛ واذا لم يكونوا قد ماتوا فما زالوا يسيرون حتى الآن .

* * *

شهر عسل على ورقة طائرة

لم يسافرا الى أي مكان . قال الزوج الشاب : « ــ ولماذا السفر ؟ ! بودابست كلها لنا . يوجد فيها مسارح وموسيقى ودور سينما أكثر مما يمكن مشاهدته » . .

ولهذا بقيا في البيت ، وقضيا شهر عسل ممتع .

بعد ظهر يوم ما رأيا صحيفة معلقة فوق مصباح الغرفة .. وكان حادثاً مؤسفاً .

الزوج - هل تحبينني ؟؟

الزوجة - نعم .

الزوج - تعالي ... أريدك الآن ..

الزوجة - مرة ثانية ؟!

الزوج - تعالي . أريدك الآن ، مرة ثانية ، وثالثة .. ورابعة ..

الزوجة - ألست متوحشاً ؟!

الزوج - تعالي .. تعالي .. تعالي .

الزوجة - دقيقة التصق كعي بشيء ما .

الزوج - اخلعي حذاءك بسرعة وتعالي .

الزوجة - اذن ستبقى اليوم أيضاً في البيت ؟! ألا تعلم أنهم يعزفون لتشايكوفسكي في صالة أكاديمي .

الزوج - اللعنة على تشايكوفسكي .

الزوجة - أليس من الافضل ان تذهب وترى مسرحية ما !

الزوج - اللعنة على المخرجين الجريين .. ألا تشعرين انه يبدو اننا نرتخي .

الزوجة - أنت تتخيل ذلك .

الزوج - أشعر كأنني معلق بخيط ينوس في الفراغ .
ماذا يُعرَض ؟ !

الزوجة - لا يَهمُ ، إذهبْ الى الأوبرا والق نظرة .

الزوج - أين الجريدة ؟ !

الزوجة - على الطاولة في المطبخ .

الزوج - لا استطيع ان اذهب قدمي علقت ايضاً بشيء ما .

الزوجة - غريب ، يبدو لي الأمر غامضاً .

الزوج - قولي لي ، هل علق كعبك بشيء لزج ولامع ؟ !

الزوجة - شيء يشبه ذلك

الزوج - لا استطيع ان افك يدي منه ايضاً .

الزوجة - تريد أن تشتكي ايضاً . يجب الا نبقى في البيت اليوم .

الزوج - لماذا تهتزين ؟!

الزوجة - لأتخلص من هذه اللزوجة .

الزوج - توقفي ، قد يتمزق ..

الزوجة - تبدو عصبياً ، لقد رضيت ان اتزوج منك ، لأنك تستطيع ان تضحكني ولأنك تحب الموسيقى .

الزوج - ما فائدة حب الموسيقى اذا كنت لا استطيع ان احرك اطرافي .

الزوجة - كأنك اول رجل التصق بشيء ما . انت لم تسمع عن المصابين بالكساح ، والذين فقدوا بعض اطرافهم . ومع ذلك يعيشون بشكل عادي ، حتى ان بعضهم يعمل .

الزوج - أشعر ، وكأننا في دوامة .

الزوجة - هل يقلقك هذا ؟!

الزوج - كل ما لا أفهمه يقلقني .

الزوجة - دعني أوضح . يوجد تيار هواء قادم من ناحية الدرج ، هذا يخفف حدة لزوجة الغراء . آمل أن ينتهي قلقك .

الزوج – كيف أكف عن القلق ، والغراء كاد يصل الى معدتي .

الزوجة – هل نعيد الكلام ؟ ! الساعة الثامنة إلا عشرة . لا نستطيع أن نصل الى الأوبرا إلا إذا طلبت سيارة أجرة .

الزوج – قولي ، ألا تعني حقائق الحياة أي شيء بالنسبة لك ؟ .

الزوجة – ألم تقل إن زواجنا لن يكون كزواج الآخرين ، وإننا لن نشعر بالملل . ودائماً سيوجد ما نتحدث عنه . ولن تتدخل في كل شيء ، ولن نتشاجر ، ولن نطلق ، .. أريد أن أضحك عدة ضحكات . أريد ولدين أو ثلاثة ، وأريد أن أعلمهم الموسيقى .
من فضلك . خابر مكتب السيارات واطلب لنا سيارة لنذهب الى الأوبرا .

الشعر

المعجزة

عبد الوهاب البياتي

تَسبحَ العاشقُ، يا سيدتي في دمه، وانهارَ سورُ العين بعد المعجزة
واسترد الميتُ الحيُّ حصانَ العربة
واستقرت روحه الهائمة المضطربة
في الغصون المزهرة
ونواة الثمرة
فاذا ما عرّت الريحُ قميصَ الشجرة
وهوت أوراقها ذابلةً في المقبرة
مدّ من فصلٍ الى فصلٍ يَدَ الشحاذ للنور وقَطَرات المطر
كامناً كالنار في الأشياء مأسوراً طليق
باحثاً كالنهر عن مجراه في أرض الخرافات وغابات الحريق.

كلما دقّ على أبواب قصرِ الساحرة
غابت الأبوابُ والقصرُ ، وخلاّني وحيد
في مقاهي مدن العالم أستجدي بطاقات البريد
فلماذا طال ، رغم الملتقى ، هذا السفر ؟
ولماذا جفّ في الليل على نافذة المقهى المطر ؟
وعلى الأشجار في الشارع والقلب وأسوار السجون ؟
وأنا أغرق في نهر الجنون
عندما عدنا ، وعاد العاشقون
يذرفون الدمع في صمت ، ويبنون جسور
ولماذا خذلتنا ، يا إلهي ، الكلمات ؟
عندما معجزة القديس لم تنفع ، ولم ينفع عويل الساحرات
بعد أن سرنا ، وسار النهرُ في جثة « تموزَ » الى البحر البعيد
عاد يطفو من جديد
حاملاً تاجاً من الليلك والعشب وأزهار جبال المستحيل
وعلى تابوته النهريّ طارت بجعةٌ ، كادت وهمّت بالرحيل
وعلى الشطآن أضواء قناديل الربيع
وعويل الكهنة
تحت أقواس رماد الأزمنة
وهُمُ يبكون « تموزَ » القتيل
حاملين القمر الميّتَ في موكب « عشتار » الجليل

آه من ليل المحبين الطويل
وقطارات الجليد
وعذابات الرحيل
باطلٌ ، لا شيءَ ، تحت الشمس ، يا حبي ، جديد
آه عرِّيني من العُوْمي ومن ثوبي الثقيل
فأنا نائمة وحدي ، هنا ، تحت سماوات مجاذيب النخيل
لم يُقبّل شفتي انسٌ ولا جن ، ولا طيف حبيب
باعني النخّاسُ للسلطانِ ، والسلطانُ للعبد الطريد
فأنا عبدةُ عبدِ « الأسود – الأبيض » في مستنقع الشرق الكريه
آه عرّيني وعرّيها –
وسرنا خطوات
فلماذا خذلتنا ، يا الهي ، الكلمات
عندما معجزة القديس لم تنفع ولم تنقذ هوانا الصلوات
وعويل الساحرات
وهي في المذبح بعد العاصفة
تتمدى في عيوني خائفة
لم نَقلْ شيئاً ، وسار النهر للبحر البعيد
وافترقنا والتقينا
وابتدأنا من جديد

الشاهد

« إلى شعراء الطليعة في أرضنا المسبية .. بطاقة اعتذار »

علي كنعان

١ -

امس خنقت زوجتي وطفلتي بالغاز ...
وحين كان قائد الدرك
يعج مثل الجمل المهتاج
مهددا والدتي بالويل والثبور
خفت أشق رئتي ، أبصقها .. من الضحك

• • •

(- كانت تحب غيره
لا تدفني حظك باطلا
- بأم عيني لمحت رجلا يندس في فراشها

ـ كان عليه ان يموت معها
لو أن فيه دمعة من الشرف
أو يفتديها بدمه
ـ يموت ؟ لا !
لا تحسني ظنكِ ـ يا صغيرتي ـ بجنسهم
فربما يبحث عن فريسة جديدة
يولمها عشية الحداد
= لكن تلك الوردة البريئة ...
ـ هذا الذي حيّرني .. ولم أجد له جواب
= لعله كان مريضا ، يائسا
ـ بلى .. تذكرت ، بلى والله
كان عقيما مثل والده ..)

ويسهر المغتامون الصفر أجيالا على حسابنا ..
وينعمون
وتشبع الديوك والديدان !

- ٢

يا سيدي القاضي سمعت عنك سيرة مخيفة
من جدتي ..
ومن إمام قريتي الضرير
لديك ميزان يحس ذرة الهباء
وفوقه سيف يقد الجبل الصوان

وها أنا عارٍ أمام بابك المشرع
أنتظر القبول ..
أنتظر الاشارة

- ٣

سحبت من خاصرة الزمان قبل موسم الولادة
وكان في انتظاري ..
وعورة الدرب وعبء الرجل الوحيد
فلم يتح لي أن أرى طفولتي
وعشت مثل شاهد أخرس
مات أبي محاربا - وربما معتقلا - في عسكر السلطان
أمي تقول عنه : « كان ساخطا
كأنما لسانه سيف من الصحراء
مات بلا جدوى .. ولا وطن
لم يعرف النساء إلا مرة واحدة يتيمة
ذرأني فيها .. وساخ تحت قشرة الظلام كالنعاس

- ٤

يا سيدي ، أود لو تزور مسرح الجريمة
فجنة الشرق المدمّى لم تعد كنانتك
تشل راميها - كما يروى - بسهم منك لا يحيد
سيل من البرص الوحوش اجتاحها

أحالها خمارة ، حديثة .. ومسرحا
يموج بالثيران والطروح والعوانس الفحول
مستنقع يرتج بين البحر والبيداء
وفي دجى نفوسنا مستنقع أكبر
يؤسفني ، يا سيدي ، أن لم تعد كنانة
وإنما إسفنجة مثقلة بالعهر

* * *

أجوس كالغراب في احيائها المعفرة
أمسح أهدابي النديات على جراحها
ولا أني أقضقض الحصاة في فمي
كيلا يفور قاسيون باللظى المقهور ..
أو تنفطر السماء
وأحمد الله على السلامة

– ٥

وفي بلاط السيد المأمون
تحت ظل الفرس ...
سميت نفسي أزدشير في مرايا ذلك الطاعون
رأيته يفرخ في مخادع الجواري
وفي سراويل القضاة والمهرجين
يعمل شحاذا على مفارق الدروب

أو حاجبا يحصي على الخليفة
أنفاسه ، خطاه
وفي جيوب الشعراء يرتمي كيسا من الذهب
.. لكن هابيل الذي يصيح طول الليل كالصدى :
« ظلم ذوي القربى
أشد .. من وقع الحسام
أمر ، يا قوم ، وأدهى من عذاب النار »
لم يستطع زحزحة الحصاة من فمي !
وفي بلاط سيد آخر ...
واعرباه !!
ما الفرق بين الفرس والتتار واليهود ؟
.. يا سيدي ،
ما الفرق بين النائمين في حمى زوجاتهم
وبين أي سربة من النعام ؟
ما دام ظل الفرس
نشوان يسترخي على فرش عذارانا ؟ !

-٦-

عشرون جيلا وانا ..
أحبّر الأوراق في مكاتب الولاة
أو أعصر الخمر لهم من رمم الجدود

وأنحت القلاح بالأظفار ..

أغضي إذا ما لاح مولاي وأنحني

خشية أن يزج باسمي في سجل الشرطة

أو ينتهي جسمي في مجامر الكبريت

لم أتنكب حائط الأمان قيد أنملة

ومن فمي لم أرم هاتيك الحصاة أبدا

زرعتها في عنق اللسان كالثؤلول

فأمرتي ، مثل جميع الناس ،

لا تحيا على السبح أو الأشعار

* * *

لكن داري .. لم تعد داري ،

يا سيدي ،

والوطن المشدود فوق الصدر كالحجاب

مزارك القديم

صار لهم حاكورة ، شطرنج

وزوجتي صارت لهم ..

وطفلتي صارت لهم ..

وربما .. أنا !

- ٧ -

كان هواها في سباخ عطشي سحابة

ترخني بفيضها ، ترخني ..

حتى يدب النمل في الأوصال والعروق
وحين كنا نمتطي جيادنا المجنحة
إلى تخوم الغبطة الخضراء
تنبجس العيون من أغوارنا النارية المختمرة
ويتخطى ريننا المتاح أوج المستحيل
- وبعد .. ، ماذا بعد ؟!
ألم نكن نعبد تلك الدمية - اليامة
وصوتها المنمنم الناغي إلى الأعماق كالنشوة
كان يندّي كبد الصخر ، يعيد للحياة
يعيد للأشياء
نضرتها العذراء
... تلك احتراقات دم ، يا سيدي
صلاة قلب
معذرةً أخاف أن يفسدها الكلام

* * *

عشرون دهراً وأنا أشهدهم
في ساحة الخلاص يزعقون
يركبون في رؤوس الهائجين خلفهم شكائماً من الذهب
ويسرجون العشب والصنوج والحجارة
كان الكلام جيفة موبوءة تسمم الحياة
والنوم والسكوت كانا تربة معشوشبة

* * *

عشرون .. ما أحسست يوماً أني
بين أبي وإخوتي وأمي
وأن صوتي يصل المعتكفين في بروج المملكة
أو أن لي أكثر من ساقة جرباء في قطيع !
ويوم أنّ الوطنُ المهتوكُ واستغاث
كطفلة عزلاء يفترسها مراهق عربيد
حاولت أن أذود عن ترابه
وزرعه
وشوكه الغالي
كما يذود الكلب عن أملاك سيده
فقيل لي : ابعد ! فميدان الوغى
وفتها السحري .. لا يعنيك
واقعد فأنت الطاعم الكاسي
تراثها لنا بلا منازع
فلم يكون أبوك من رجالها
ولا نما جدك بين آلها المحنكين

٨ –

لو احتفظت بالحصاة
وليت عاملا على خزائن الشآم
لكن موجة عنيفة ، عنيفة
من غثيان داهم لا يحتمل

ألقت بها كالخزي في وجوههم ،
حرّى كمرآة من الجحيم

* * *

خرجت صعلوكاً على قبيلتي
وكل ما في العصر من قبائل هجينة
خلعتها من قدمي وانطلقت . .
كانت بطولات الشهود البكم كالأفاعي
تلتف حول عنقي
تفضح ما يفعله الجبان
إذا خلا بنفسه
وكانت العيون . .
حتى عيون إخوتي وصحبي
أشبه بالسياط !

- ٩ .

صادفت شيخاً هارباً من البلاء الأعظم
لم يبق في خاطره غير صدى يقول :
« الصيف لا يعود محمولاً على أجنحة الذباب
والعيد لا تصنعه العصي والطبول »
وفي صباه كان خارجياً
فرشت أحزاني لديه فانتحب
ومن خلال الهيكل المهدود والدموع

طالعني في قلبه كتاب :

(كان يغني خلف محراثه

وزوجه تلتقط الشيح الحصيد من وراه

ليسمروا في أمسيات البرد حول ناره الشهية

مر به علج من المدينة الكلبية الأنوف

فاشتم في لهاثه رائحة محرمه :

« يا طير ما تبـادلني   من جناحك لهدومي

عـى ألحـق ظعنهم   وخلي القيامة تقومي

* * *

حفار احفر قبري   الموت أخير من العيشة

يا حيف عالأصايل   . . . »

فاصطاده قبل انتهاء الحلم !)

وتطمس المعالم الأخرى فلا يبقى من الكتاب

غير فصول الدم والصديد والمشاعر المحترقة

وأحرف معدودة من لهب زيتي :

« يا حيف عـالأصايل   تنجر بذيل كديشة ! »

ـ ١٠ ـ

في البيت كان القمر المورد البهيج

يشدو فتهمي في سهوب الجوع أعياد سماوية

وكان في يمينه قوس بلا نشاب

وفي اليد الأخرى ربيع لا يشيخ

وكانت اليامة المدللة

تنطرني خلف سياج النافذه

وكانت الحبيبة الأولى

تهييء الفطور

- ١١

كانت دروبي كلها مشكوكة

بالأعين الحمراء والأقنعة المهترئة

واسمي لدى عناكب الحدود

ذبابة جريحة

حتى الهواء لم يعد مشاع

وإنما يباع ، طي العلب الصفيح ، بالبطاقة

أو في سراديب المغامرين

-١٢

حين رآني القمر انهار على صدري وناح

غلقت باب البيت والشباك والكوى

ومثلما يموت في ليل الحكايا فارس العشيرة

أطبقت عينيّ على صورتهم

ضممتهم ، عصرتهم في القلب كالمحموم

ثم فتحت شريان الغاز ...

ومن بعيد كان شيخ المسجد الأقصى
يؤذن المغرب في الخيام
للصائمين ، مثلنا ، على الطوى
وكانت النار التي تزهر في مضارب الخيام
وعدا جنينا يتنامى خارج المدينة العقيم

الى عبلة شفيق طه

التي عذبت في سجون اسرائيل وداس على
بطنها حقدة هيرودس لقتل جنينها ...

فؤاد الخشن

لا لست وحيدة
خلف القضبان المشدودة
فوق الأضلاع الرعشاء حبال !
فقلوب ملايين الاحرار
أضواء شموع
تنهل خشوع
تتهجّد في غار نبيّة
قد امسى للاشواق الساهرة الاجفان مزار
وجراحاً تتوهج شعلة
لتنير الظلمة للاجيال

وتخلّص من نسل النازيّة
فجر الاطفالْ

* * *

لهثات الاضلاع لديكِ
اطياب ورودْ
تأتي مع انسام الفجر اليكِ
من هذي الارض العربيّة
لتلمّ ، تقطف عن خدّيكِ
دمعاً قد سلسل في السهدِ
لضياع المسجدِ والمهد
تدنو . . .
تمسح عن شفتيك الشك الهاجس
لتقول بإيحاءٍ هامس
إن الثوار
سحقوا رأس الرجل الغادر
شكوا اعلام الحريّة
في كل مدار
ليطلّ علينا بعد الاعصار
وغمامات الليل المغلق
صحوٌ أزرق
وتشعشع للملاّح الحائر

يبض منائر

والسجن الصامت ذو الجدران السود

سوف يُدَمَّر

ويزمجر عنتر

ليكرَّ على

من داسوا بطنك يا عبلة ،

« – كيا يخرج هذا الكلب – » .

يهوي الهامات ...

ويطير الابجر

يمسح بالحافر وشم النجمات ...

ويعود الفجر الحلو ...

يعشش

في التلة زيتون القدس

لسلام العالم غضاً رفافاً اخضر

بعد الطوفان ...

ولهيب لطّخ بالشك الاسود

وجه الايمان !

الدّوار

ممدوح عدوان

كنا على الجدران ملصقين في انتظار
وقد فقدنا الخبز والغضب
حين أتانا منهكاً ينزف خزياً وتعب
الخوف يابس على جبينه مع الغبار
والجوع في عينيه نهدة احتضار .
حين صمتنا برهة ،
تعلقت عيوننا بفمه
لعله تكلما ؛
جر على وجوهنا عينيه دون شكوى أو عتب
ثم أدار ظهره المطعون دون ان يسلما
لكن عاره على وجوهنا تكوما .

* * *

كالسمك المذعور

ندور في بحيرة يجف منها الماء

وظهره المطعون

ينزف في أحلامنا الهوجاء

يخنقنا عند احتباس الغيظ والبكاء

يشهق كابوساً على الصدور

ونحن ، كالأسماك في بحيرة يجف ماؤها ،

ندور

* * *

« حين فشلت ان أموت في رمال كربلاء

رجعت في قوافل البريد

بصقت في وجه يزيد

لكي يميتني بسجنه

لكنما جلاده العنيد

أصر ان يخون سيده

وأن أعود للحياة من جديد »

* * *

الجرح في الشوارع الخافتة الأضواء كالنيون،

الجرح في الوداع والتحية

الجرح يجعل البيوت كالأتون

الجرح فوق الصور المعلقة

ولقمة تلأكل ملعقة

الجرح بين زوجة وزوجها

كالخوف يطفىء الجسد

الجرح في الأسلاك حبل مشنقة

الجرح في قهقهة تحال بغتة إلى نشيج

الجرح في الكؤوس والضجيج

الجرح في العاهرة المعطاء والزبون

الجرح مثل الشوك في الجفون

* * *

قلت له :

« هل مر في بلادنا الطاعون ؟

فالناس في الطريق دون صدمة يهوون

رأيت خيل الطعن والنزال

مربوطة تدور حول حجر الطاحون

هل حل شيء في البلد ؟ »

سدد نحوي ناظريه برهة ،

وقال :

« لا تقصص الرؤيا على أحد

ما كل ما تعرفه

يصلح ان يقال . »

لو فاضت البحار

خليل خوري
- بيروت

أغوص ، أغدو موجةً ،
في الموج أغدو دَرَجاً ،
تصعدهُ الأسماكُ ،
أغدو عَرَبَهْ ..

وشاطئاً يصعده الموج ،
ويلقي همّه عليه ،
يلقي تعبه .

وصخرةً تعشقها الأمواج ،
حبلاً تنشر الأمواج ما
يبتلّ من ثيابها عليه ،

أغدو عنبه ..

ونبتةً بحرية ، وملجأ
للسمك الصغـير
نوراً أخضرا ، وقصبه

ينفخ فيها السمك الصغير
عابثاً ، فمـاً ينذره
من خطر الكبار ، يحمي لعبه
من قسوة الكبار

للسمك الصغير أيضاً حزنه
همومـه حياته المضطربه

وذعره من سطوة الكبار .

لو فاضت البحـار ..
لو فاضت البحـار

لو قذفت أسماكها فمن ترى
يعلّمُ الأسماكَ أن تسبرَ ؟

من يساعد الأسماكَ ان
تمشي بلا عثارْ

فوق الثرى ؟ ومن ترى يعيرها
أطرافه ؟ ومن يصيرُ مركبه ؟

ومن ترى
يفتح باب بيتهِ لها ؟ ومن يعيرها
سريره ؟ يمنحها دثار ؟
يُدفئها بنارْ ؟

للسمك الكبير والصغير أيضاً همه
لو فاضت البحار ..

حول كتاب

الفن الاسلامي

تأليف : جورج مارسيه

د. عفيف بهنسي

السؤال الذي كان يبدو دائما امام ذهن مؤرخ الفن الاسلامي هو التالي: كيف تحققت وحدة هذا الفن عبر امصار مختلفة الاجناس والحضارات ، وكيف تأكدت شخصية هذا الفن ؟ .. ثم ما هي هويته التي يقتضي ربطه بها ؟

يجيب جورج مارسيه مؤلف كتاب الفن الاسلامي ، الذي تمت بنقله الى اللغة العربية على هذا السؤال ، فيرى ان وحدة اللغة لها الاثر الفعال في توحيد الفن الذي لا يختلف في شيء عن اللغة بل هو لغة ايضا .

ويضيف الى ذلك اثر العامل المكاني والطبيعي لتشكل حضارة وفن ما .

---

(١) ترجمة د. عفيف بهنسي ، مراجعة عدنان البني ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٦٨ .

ونحن لانشك في أهمية العامل المكاني، ولكننا نرى ضرورة التأكيد على العامل الزماني ، وهو اللغة . ان اللغة العربية حصيلة تاريخية وثقافية وحضارية ، وهي تفسر تطور الأمة العربية وتوضح جذورها وتكشف عن ابعادها الحقيقية ، بل هي الهوية الواضحة للفن الذي امتد عبر العالم الاسلامي كما كانت هي واصولها النبطية والأرامية والكنعانية والامورية والاكادية . هوية الفنون العربية القديمة السابقة للاسلام .

ولهذا فان شخصية هذا الفن كانت راسخة قوية ، فما ان خرج العرب من الجزيرة فاتحين حتى لمعت عبقريتهم بعد احتكاكها بجذور حضارتهم فيمابين الرافدين وفي سورية ومصر . ولم يمض قرن واحد أو أقل حتى كان التراث العربي العريق ينتشر مزدهراً في شمالي افريقيا وفي الاندلس غرباً ، وفي فارس والهند شرقاً .

ومما لاشك فيه ان دخول العربية كان واسعاً في اللغة التركية والفارسية والاوروبية ايضاً بل ان استعمال الحرف العربي وهو صيغة فنية وابداعية اساسية كان مطلقاً في هذه اللغات ، وهكذا فان انتقال اللغة لفظاً وكتابة حمل دائماً روحاً قومية جديدة وفكراً ، على اشباعه بالعقيدة الاسلامية ، فهو ذو نسغ عربي متميز . كل هذا يفيد اكثر الفائدة في تأكيد وجود الخصائص العربية في فنون تلك البلاد التي ارتبطت بقوميات اخرى غير القومية العربية .

ولقد تنبه بعض مؤرخي الفن العربي الى هذه الحقائق . ونذكر منهم على سبيل المثال ايتنهاوسن Ettinghawsen في كتابه الأخير « التصوير العربي » ، فهو يرى انه يقتضي اطلاق لفظ « العربي » على جميع الفنون التي ظهرت مع امتداد الاسلام ويقول في ذلك :

« كما هو الأمر في كثيرمن أعمال التاريخ ، فانهذا الكتاب سيستعمل

عبارة « العربي » في معناها الأكثر اتساعاً. فالعرب هم الذين أقاموا حضارة عالمية في دولة انبثقت في العصر الوسيط مع ظهور دين جديد في الأرض العربية ، هو الاسلام الذي اصبح بسرعة سلطة عسكرية وسياسية ، وكانت الرابطة هي اللغة العربية ، لغة العبادة ، والادارة والعلم والشعر .

ورغم هذا الوجود العربي في نشأة هذه الدولة الواسعة فانها تبقى مدينة في سرعة انتشار حضارتها الى اقوام اخرى وديانات غير اسلامية ، والى الخصب الثقافي والحس الفني عند الفرس والمصريين والبرابرة والترك .

ثم يقول : « وعلى عكس مايرغب عصرنا بالاعتقادية، فان العامل الاسامي ليس هنا العرق بمعنى الكلمة ولكن هذه القناعة الواضحة القوية التي يتقاسمها جميع مسلمي العصر الوسيط من انهم ينتسبون الى حضارة « عربية » كانت قد عكست ارادة الخالق .

ولقد قدم العالم البيروني التعبير الاكثر ايضاحاً لذلك (البيروني هو من سكان احدى مقاطعات الدول الاسلامية ، وهي خوارزم — من أعمال جمهورية كارا كالباكستان ذات الحكم الذاتي في الاتحاد السوفياتي) ، فقد كتب مايلي :

« ان ديننا ودولتنا عربيتان وتوأمان ، الواحد تحفظه سلطة الله والثاني تحفظه يد السماء وكم من مرة تواطأت فيها قبائل ملحقة على اعطاء الدولة صفة غير عربية « ولكن أبداً لم يدركوا اهدافهم » .

لقد كان البيروني يرى في اللغة العربية لسان الدين والعلم والعامل الاسامي في توفيق العالم الاسلامي ، ولقد عبر بهذه العبارات عن احترامه لهذه اللغة « انني لأفضل أن ألام بالعربية من ان امتدح بالفارسية » .

ونحن عندما اقدمنا على ترجمة هذا الكتاب الذي ظهر عام ١٩٦٢ جامعاً اكثر ملامح الفن العربي ، فلأننا نقتنع بنزاهة وجدارة مؤلفه السيد جورج مارسيه

لكتابة هذا المؤلّف الهام الذي كان حصيلة ايمانه بالفنون التي انتشرت في بلاد الاسلام، والتي درسها ونشرها. ومنها كتاب (الاوابد العربية في تلمسان ١٩٠٣ Les monuments arabes à Tlemcen) وكتاب (العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر الى القرن الرابع عشر ١٩١٤ Les Arabes en Berberie du XI - XIV siecle) ، وكتاب (مختصر الفن الاسلامي ١٩٢٦ Manuel d'art musulman) وكتاب (فن الاسلام ١٩٤٦ L'art de l'islam) ، وكتاب (العمارة الاسلامية المغربية ١٩٥٤ L'architecture musulmane de l'Occibent) ، واخيراً الكتاب الذي نتحدث عنه والذي يمتاز عن المؤلفات السابقـــة بشموله للفن في جميع الاقطار الاسلامية من اقصى الهند الى الاندلس والمغرب . وفي اهتمامه بالفنون المعمارية والفنون التشكيلية على السواء ، وان كان نصيب الأولى بدا اكثر حظاً.

ومع ان هذا الكتاب يتصف بالموضوعية والنزاهـــة التي دفعت مؤلف الكتاب الى الاشارة الواضحة لتأثيرات الفنون الاسلاميـــة على الفنون الغربية (انظر مثلا صفحة ٩٨ - ١٦٨ في الاصل) ، فانه مع الاسف لم يؤكد الجذور الحقيقية للفن العربي او الفن الاسلامي كما اراد ان يسميه ، فزعم ان هـذا الفن موروث بوضوح عن فنون سابقة ؛ (فمفهوم الفن الاسلامي كان في بدايتـــه استمراراً لمفهوم الفن الهلنستي) (انظر المقدمة).

هنا يقع المؤلف في منزلقات الفكر اللاتيني الذي يريد ان يجعل من الفن الكلاسي قدوة للفنون جميعاً ، كأن الفن الرافدي والفن المصري اللذين لعبا اعمق واطول الادوار في هذه المنطقة لم يتركا في الفن العربي الاسلامي مفهوماً راسخاً ؛ بل هو الفن الكلاسي الاغريقي الذي قدم هذا المفهوم والذي لم يجد المؤلف دليلاً واضحاً عليه الا ورقة الأكانت (الكركر) التي تطورت من تيجان الاعمـدة الكورنتية الى تيجان الاعمدة في المساجد السورية والاندلسية .

اما المآذن والابراج ، أما القباب والعقود والاقواس ، أما افنية المنازل

وشكلها الانطوائي المحافظ ، اما الفسيفساء واللون الذهبي ، وأما التحرير في الاشكال واغفال الحجم والمنظور ... فهذه المظاهر الخاصة بالفن العربي منذالعهد الرافدي وحتى في ظل التأثير الهلنستي في دورا اوروبوس وافاميا ، أو في ظل التأثير الروماني في تدمر وفي الفيوم ،أوفي ظل التأثير البيزنطي ،ثم في ظل الاسلام، لم تكن محل دراسة استهلالية هنا تسهل للقارىء فهم اصول الفن العربي على الوجه الصحيح . ولهذا رأينا المؤلف ينسب بعض مظاهر الفن في الاندلس وشمالي افريقيا الى الفن المسيحي السوري القديم او ينسب مظاهر الفن العباسي والفارسي والاسلامي الى الفن الاخميني او الساساني الفارسي .

وهو على حق في هذا ولكنه ، لم يقل ان الفن السوري المسيحي والفن الساساني والاخميني كانا وريثي الفن العربي الرافدي . فعندما يتحدث عن أصول مأذنة الملوية في جامع سامراء الكبير ، او مأذنة جامع ابي دلف في سامراء ، أو مأذنة جامع ابن طولون في القاهرة ، فهو ينسبها الى برج الاتشغه الفارسي الاخميني (ص ٣١) ، فيا كان عليه ، كما نزعم ، ان ينسبها ببساطة الى الزيقورات الرافدية الاصيلة في هذه المنطقة ، بل انه فعل ذلك بالفعل عندما اراد في نهاية الكتاب ان يوضح الصورة رقم ٤ ، وتمثل مأذنة الملوية فهو يقول : « لاحظ قرابتها الى الزيقورات الاشورية » ..

ومع ذلك فان هذا لا يضعف الكتاب الذي كرس لتحليل مظاهر الفن في رقعة واسعة من العالم العربي ، واتت بالاسلام خلال اربعة عشر قرنا من الزمان . ولو كان الكتاب مخصصاً لفلسفة الفن العربي لما تساءلنا في اغفال هذه المعطيات الهامة ...

ونحن اذ نبرر هذا الاغفال بالاسباب التي عرضنا لها ، فاننا نعتقد انه من واجبنا التنبيه الى هذه المعطيات القومية لكي لا تضيع على القارىء العربي الصورة الصحيحة للفن الذي عبرت عنه حضارته العربية في ازهى عهودها التاريخية .

الصّهيونية وحقوق الإنسان العربي (١)

تأليف : د. اسعد رزوق

عرض : ميشيل كيلو

يقسم بن جوريون التاريخ الصهيوني الى ثلاث مراحل :

١ — مرحلة «أحباء صهيون» وهي تمتد من مطلع القرن حتى إصدار وعد بلفور.

٢ — مرحلة «الصهيونية السياسية» وما بعدها تمتد من اصدار وعد بلفور حتى اصدار الكتاب الابيض في عام ١٩٣٩.

٣ — مرحلة « الصهيونية المحاربة » من عام ١٩٣٩ حتى ١٩٤٨.

في هذه المراحل الثلاث كان موقف الحركة الصهيونية من حقوق عرب فلسطين خاصة ، والعرب عامة يختلف بين مرحلة وأخرى . ففي المرحلة الاولى كانت الحجج الصهيونية تنصب على أنهم لا يريدون بالعرب سوءاً ، بل هم يسعون بعكس ذلك الى رفع شأن فلسطين عن طريق استقدام رؤوس الاموال والخبرات اليهودية اليها. في هذه المرحلة كانت النشاطات السياسية الصهيونية الاساسية لا تزال متركزة خارج فلسطين ، حيث كان زعماء الحركة يسعون للحصول على تأييد دولي لرغباتهم الاستيطانية هناك. وقد كانت ادعاءات النزعات السلمية للهجرة اليهودية وللمستعمرات الاولى التي أسسوها في فلسطين هي الورقة الكبرى التي لعبوا بها تجاه العرب . في هذه المرحلة لم يتحدث الصهاينة أمام العرب عن « دولة لهم » ، بل كانوا يتحدثون عن ذلك مع الدول التي كانوا يسعون لديها من اجل خلق مثل هذه الدولة ، وخاصة بريطانيا التي كان وزير خارجيتها بلفور.

(١) منشورات منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الأبحاث، بيروت ١٩٦٨

(أنا صهيوني عن اقتناع منـــذ زمن طويل) يمنن العرب دوماً بأن بلاده حررتهم من « المحتل القاسي الذي ابقاهم تحت نيره طيلة قرون عديدة » (١) .

في المرحلة الثانية ، وهي المرحلة التي تفصل بين صدور وعد بلفور ، وصـــدور الكتاب الابيض ، والتي امتازت بثورات عربية عديدة ضد الهجرة اليهودية ، وبضعف القوة اليهودية في فلسطين عن المجابهة ، كان تاكتيك الصهاينة يقوم على محاولة إضفاء طابع ديمقراطي على دولتهم القادمة . وقد كتب وايزمن :

« العرب ليسوا غرباء . وقـد عاشوا في البلاد طيلة قرون عديدة ... نحن نقول لهم : هناك متسع من المكان لنا ولكم . سوف تستفيدون من دخولنا ، كما نستفيد نحن من علاقات الصداقة معكم .. لا نستطيع أن ندخل ال البـــلاد مثل اليونكرز . وليس بوسعنا طرد شعب آخر : نحن الذين قاسينا الطرد ، لايمكننا أن نطرد الآخرين ، بل سنكون آخر شعب يطرد الفلاح من أرضه . سوف نقيم علاقات طبيعية بيننا وبينكم .. هذا هو موقفنا من العرب . وكل موقف مغاير هو موقف مجرم وصبياني ، غير حكيم واحمق »(٢) .

وقد استمرت هذه السياسة الخدرة حتى عام ١٩٣٩ حين اتضح للحركة الصهيونية التي أحبطت مخططات الكتاب الأبيض أنها تملك القوة الكافية لتنفيذ مخططها النهائي في اقامة دولة في فلسطين ، وليس غريباً أن يكتب نفس حاييم وايزمن عن ضرورة طرد العرب من فلسطين بحجة أن تحرير البلاد « سيجعلها يهودية بحتة ، ولأن الدول العربية تملك أراضي تستوعب كل هذه الاعداد من الغرباء» ، كما تحدث غيره من الزعماء الصهاينة في هذه المرحلة عن ضرورة «التخلص من مايزيد على ٣٠ ألف ملاك عربي وحوالي ٦٠٠ ألف من الفلاحين العرب الذين يملكون القسم الأعظم من التراب المقدس » (٣) . وقد وضع اسرائيل زانغويل مشروعاً ينص على :

أ – « استبدال الأكثرية العربيـة بأغلبية يهودية ساحقة ، ونزع ملكيـة العرب عن أرضهم .

ب – توطين العرب تدريجياً في المملكة العربية الشاسعة الأطراف .

---

(١) الصهيونية وحقوق الانسان العربي ، الجزء الثاني : ص ٧٣

(٢) نفس المصدر ص ٨٥

(٣) نفس المصدر ص ٩٣

جـ - التذكير بأن اليهود لم يقلوا عن العرب في التضحية بأرواحهم لتحرير فلسطين من الأتراك .

د - لن تصبح فلسطين مؤهلة للديمقراطية الا حين يسيطر اليهود عليها ... الخ .» (١)

أما في المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة الصهيونية المقاتلة، فقد أخذت نوايا الصهيونية تصبح أكثر اتضاحاً تجاه العرب ، خاصة بعد أن أصبح للحركة قوات مسلحة شكلتها بريطانيا خلال الحرب ، وبعد أن سقط الكتاب الأبيض تماماً ، وتمتاز هـذه المرحلة بالتحضير للحرب التي نشبت فيما بعد . وهذه المرحلة هي مرحلة إبعاد :

أ - العرب عن قضية فلسطين .

ب - إبعاد انكلترا عن فلسطين .

جـ - استفراد شعب فلسطين وطرده وتشتيته عن طريق الحرب والعنف والإرهاب .

لقد كان تطور الصهيونية نحو الحرب والقتال تطوراً حتميا ، ولا زال هذا الطابع العسكري هو الطابع الأساسي لإسرائيل الحالية ، وقد برز ذلك بشكل خاص عام ١٩٤٨ حين رفض بن غوريون تحديد حدود الدول الصهيونية : « كانت المشكلة تتناول ما اذا كان إعلان الدولة يجب أن يتم دون تعيين الحدود كما وضعتها الامم المتحدة ، وكنت أعارض تعيين الحدود »(٢) . هذا الطابع العسكري هو في الحقيقة ضمانة وجود إسرائيل وضمانة مستقبلها ، ولعله ليس من قبيل الصدف أن القادة الصهاينة لازالوا يرفضون حتى الآن مسألة تعيين حدود لدولتهم .

بعد عام ١٩٤٨ فرضت على العرب في اسرائيل قوانين وأحكام جردتهم من كل حق ، وجعلتهم مواطنين من الدرجة الثانية ، كما يقولون . والحال أن حالة هؤلاء العرب هي نموذج دراسي لفاشية القوانين العنصرية لأي مجتمع استيطاني استعماري لايعترف بأي حق سوى لمواطنيه الممتازين .

---

(١) نفس المصدر ص ٩٣ - ٩٤

(٢) نفس المصدر ص ١٦٣ .

اخبار ثقافية

المعرض الدولي للكتاب في القاهرة :

المعرض الدولي للكتاب الذي أقيم في القاهرة من ٢٢ – ٣٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٩ ، كان المعرض الأول من نوعه في البلاد العربية ، وقد تقرر أن يصبح سنوياً ، كما تقرر إقامة معرض للكتاب العربي ينتقل كل سنة من قطر الى قطر ، وسيكون المعرض الأول في تونس. اشتركت في معرض القاهرة ٢٦دولة عربية وأجنبية . كان عدد الكتب المعروضة ٢٠–٢٥ الف كتاب .

الحلقة الثانية لدراسة وسائل تيسير تداول الكتاب العربي :

وعقدت أثناء المعرض الحلقة الثانية لدراسة وسائل تيسير تداول الكتاب العربي ، في مبنى جامعة الدول العربية ، واشترك فيها ممثلون عن سورية ولبنان والاردن والعراق والكويت والسعودية وقطر واليمن الجنوبية ومصر والسودان وليبيا وتونس والجزائر والمغرب . وأقرت الحلقة مشروع القانون الأساسي للاتحاد العام للناشرين العرب ، ومشروع قانون الإبداع للمصنفات ، ومشروع قانون بحماية حقـــوق المؤلف ، وأوصت بتخفيف القيود المفروضة على الكتاب العربي تصديراً واستيراداً .

ويعتبر قانون إبداع المصنفات ضرورياً لإصدار النشرة المكتبية العربية ، إذ يقوم كل ناشر ، بإبداع نسختين من كل كتاب ينشره في دار الكتب الوطنية

أو ما يقوم مقامها في قطره ، لتتمكن هذه الدار من إصدار نشرة دورية تتضمن المعلومات المكتبية الضرورية ، ثم تقوم الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية مثلاً بجمع هذه النشرات في نشرة موحدة عن الكتاب العربي .

كما ان تخفيف القيود المفروضة على الكتاب العربي تصديراً واستيراداً ، ضروري ليستطيع هذا الكتاب أن يصل إلى القارىء العربي بنفس السهولة التي يصل بها اليه الكتاب الأجنبي على الأقل .

المعرفة

مجلة ثقافية شهرية

- **المراسلات باسم رئاسة التحرير**

جادة الروضة – دمشق

الجمهورية العربية السورية

- **الاشتراك السنوي :**

– في الجمهورية العربية السورية : ١٢ ليرة سورية

– خارج الجمهورية العربية السورية : ما يعادل ١٢ ليرة سورية مضافاً اليها أجر البريد (العادي او الجوي) حسب رغبة المشترك .

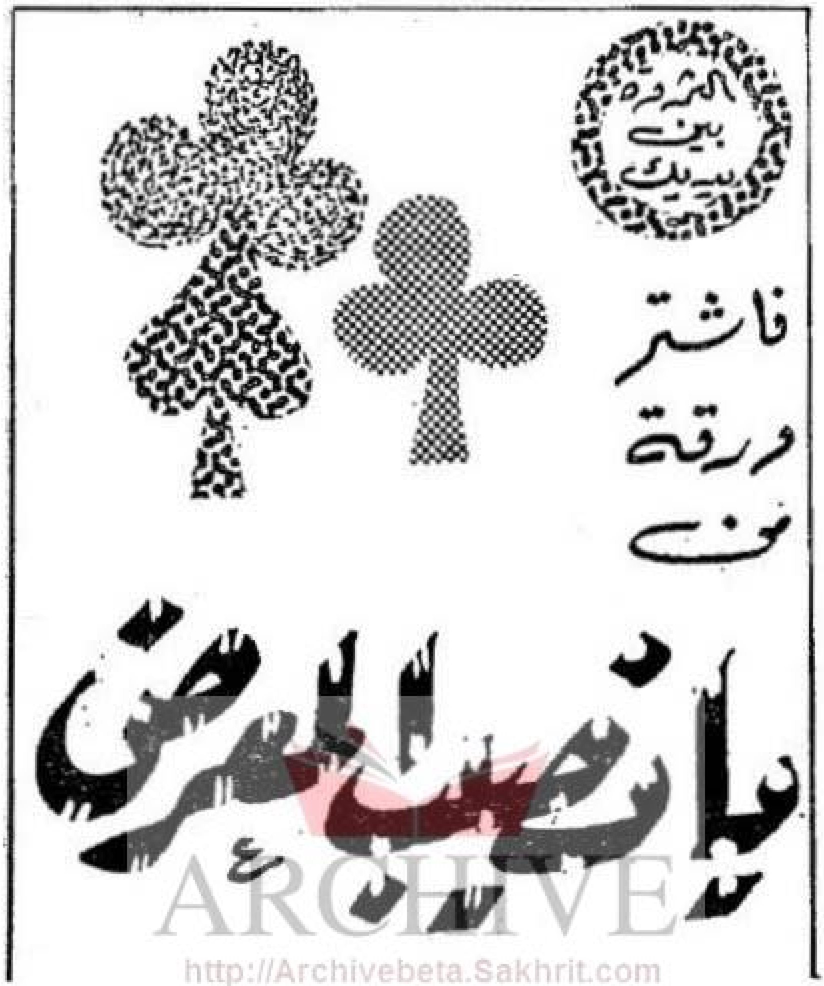
- **يرسل الاشتراك حوالة بريدية او شيكاً او يدفع نقداً الى :**

محاسب مجلة المعرفة – جادة الروضة – دمشق

- **يتلقى المشترك كل سنة كتاباً هدية من منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي**

ثمن العدد :

١٠٠ قرش سوري	١٠ قرش صاغ
١٠٠ قرش لبناني	١٢ قرشاً سودانياً
١٠٠ فلس أردني	١٥ قرشاً ليبياً
١٢٠ فلساً عراقياً	٢ ريال سعودي
٢٠٠ فلس كويتي	٢ دينار جزائري
٢,٥ روبية	٢ درهم مغربي





يجري سحب الاصدار الشعبي السادس بتاريخ ٤ آذار ١٩٦٩